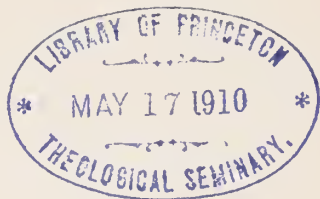


*Wilhelm Grube*

*Religion und Kultus  
der Chinesen*

BL 1801  
1858



Division

BL1801


Section

G88

3.75







Digitized by the Internet Archive  
in 2017 with funding from  
Princeton Theological Seminary Library

Tafel I.



Grabmal des Ming-Kaisers Kia-tsing (1522—66), am Hügel Yung-ling in den Shi-san-ling bei Peking.



# Religion und Kultus der Chinesen

von

✓  
Wilhelm Grube

LEIPZIG

Verlag von Rudolf Haupt

1910





## Vorrede.

Nachstehende Arbeit meines verewigten unvergeßlichen Freundes übergebe ich auf Wunsch seiner Witwe hiermit der Öffentlichkeit. Sie entstammt Vorlesungen, die er im Winter 1903/04 an der Berliner Universität gehalten hat. Nur an wenigen Stellen, besonders am Abschluß, habe ich ein früheres Kollegheft aus dem Jahre 1900/01 zur Ergänzung und Vervollständigung herangezogen. Meine eigene Arbeit hat sich darauf beschränkt, mit schonender Hand Wendungen, die in einer mündlichen Vorlesung ganz am Platze sind, in einem gedruckten Buche aber auffallen, zu tilgen und durch andere zu ersetzen, weiter durch Inhaltsverzeichnis, Kapitelüberschriften und Kopfnoten eine bequeme Übersicht zu bieten und in einem ausführlichen Namen- und Sach-Register den Gebrauch des Buches zu erleichtern, endlich in den Verweisen der Anmerkungen zu zeigen, wie gerade Grube dazu berechtigt und befähigt war, eine solche Vorlesung auszuarbeiten und zu halten, da er auf dem ganzen, weiten Gebiete der Religionsgeschichte Chinas mit Detail- und Spezialforschungen, wie auch Arbeiten zusammenfassender Art — ich erwähne hier nur seine klassische Geschichte der chinesischen Literatur und seine prachtvollen Beiträge zur Pekingener Volkskunde — unermüdlich und erfolgreich tätig gewesen ist. Im übrigen mag diese Studie über Religion und Kultus der Chinesen für sich selber sprechen. Meiner Überzeugung nach ist sie ein glänzendes Zeugnis für Grubes eigenartige Begabung, einen komplizierten Gegenstand — und einen komplizierteren Gegenstand wie die Religion und Religionsgeschichte Chinas gibt es wohl kaum — wissenschaftlich in seiner Tiefe zu erfassen, ihn nach allen Seiten hin zu durchdenken und zu bearbeiten, um ihn dann in flüssigem, an beredten Worten und sprechenden Bildern und Vergleichen reichem Stil klar und scharf darzustellen. Die Wissenschaft der Linguistik und Ethnologie besonders auf dem Gebiete der Sinologie, hat an Grube viel verloren; er

hat sich in ihr ein für immer ehrenvolles Gedächtnis geschaffen. — Mir war er mehr! Ich danke Gott, daß er mir diese Freundschaft durch drei und einhalb Jahrzehnte meines Lebens geschenkt hat, die auch das Grab überdauert. Mit inniger Verehrung gedenke ich der Frau Professor Grube, die mir die Herausgabe dieses opus posthumum anvertraut und selber solche mit unermüdlichem Eifer gefördert hat. Auch fühle ich mich Herrn Dr. Herbert Müller, einem treuen Schüler Grubes, zu herzlichem Danke verpflichtet, nicht nur für manchen wertvollen Rat und manche liebenswürdige Auskunft, sondern auch für seine freundliche Bereitwilligkeit, die Korrektur der chinesischen Wortzeichen und ihrer Transkription zu lesen. Auch rühren von ihm die beiden am Schluß des Buches befindlichen Anhänge: 1. „Literatur über Religion und Kultus der Chinesen“ und 2. „Übersicht der chinesischen Dynastien“ her. Die Auswahl der Illustrationen, welche in reizvoller Weise nach den während der fast zweijährigen Studienreise Grubes in China von seiner Frau aufgenommenen Bildern hergestellt sind, wie auch der unter dem Abschluß jedes Kapitels befindlichen charakteristischen Umrißzeichnungen hat Frau Professor Grube im Verein mit Herrn Dr. Müller besorgt. Ich kann den Wunsch nicht unterdrücken, daß eine größere Auswahl dieser kostbaren Originalaufnahmen, in einem Bande vereint und mit knappen Erläuterungen versehen, gleichsam als „Bilderatlas“ dieser Darstellung von „Religion und Kultus der Chinesen“ nachgeliefert werden könnte.

Wohnbach in der Wetterau  
am Totenfest 1909.

Johannes Moser.

Zur Aussprache der transskribierten chinesischen Wörter merke man sich nur, daß sh = sch, ch = tsch, h = ch und j = franz. j und jedes Wort als eine Silbe auszusprechen ist. Durch Apostroph wird eine schärfere, aspirierte Aussprache des Anfangskonsonanten angedeutet.

## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorrede . . . . .	III
Einleitung . . . . .	I
I. Religion der alten Chinesen . . . . .	14
Quellen.	
a) Naturreligion . . . . .	26
b) Ahnenverehrung . . . . .	36
c) Aberglauben . . . . .	47
II. Konfuzianische Zeit (Staatsreligion) . . . . .	55
Leben und Wirken des Konfuzius . . . . .	55
a) Kultus des Konfuzius . . . . .	62
b) Himmelsopfer . . . . .	73
c) Ackerbauzeremonie . . . . .	77
III. Taoismus . . . . .	82
Leben und Wirken des Lao-tszě . . . . .	82
Tao-teh-king . . . . .	84
Wandlungen des Taoismus . . . . .	89
a) Alchemistische Geheimlehre . . . . .	89
b) Der religiöse oder Vulgärtaoismus . . . . .	94
VI. Buddhismus . . . . .	139
Gautama-Buddha (Siddhârta) . . . . .	139
Einführung des Buddhismus in China . . . . .	144
Lehre von der Seelenwanderung . . . . .	147
Lehre vom Paradies . . . . .	148
Göttin der Barmherzigkeit (Kuan-yin) . . . . .	150
Priestertum und Bilderkult . . . . .	152
Stellung und Einfluß des Buddhismus in China . . . . .	156

	Seite
V. Volksreligion . . . . .	162
Hausgötter . . . . .	163
Naturgottheiten . . . . .	167
Schutzpatrone . . . . .	170
Dämonen . . . . .	172
Geomantisches System (Feng-shui) . . . . .	179
Totenbräuche . . . . .	182
a) Totenmesse . . . . .	188
b) Begräbnis . . . . .	191
c) Ahnentafel . . . . .	192
Rückblick und Abschluß . . . . .	196
Literatur über Religion und Kultus der Chinesen .	200
Übersicht der chinesischen Dynastien . . . . .	201
Namen- und Sach-Register . . . . .	203

### Verzeichnis der Illustrationen.

A. Bilder außer dem Text nach Photographien.	Seite
I. Grabmal des Ming-Kaisers Kia-tsing (1522—66), am Hügel Yung-ling in den Shi-san-ling bei Peking. Frontispiz	
II. Schrein für obdachlose Seelen, Kloster Ta-chiao-sze bei Peking . . . . .	38
III. Eingangstor zu einem Felsentempel in der Umgebung von Amoy, als Beispiel einer in China seltenen Tempelbauart	70
IV. Tempel aus der Umgebung von Amoy, als Beispiel neuerer Tempelarchitektur . . . . .	100
V. Innenansicht aus dem großen Lamatempel Yung-ho-kung in Peking, der Residenz des Tschangtscha Hutuktu . . .	144
VI. Eingangstor zu der Totenstadt in Canton, in der die provisorische Aufbahrung der Särge stattfindet . . . . .	182
VII. Ansicht einer Gasse der Totenstadt in Canton mit einzelnen Zellen rechts und links . . . . .	190
VIII. Zelle in der Cantoner Totenstadt, wo der Sarg provisorisch aufgebahrt wird, mit der Ahnentafel auf dem Altar am Fußende des Sarges . . . . .	192

B. Umrißzeichnungen im Text nach chinesischen  
Originalen.

	Seite
I. Fu-hi, eine Tafel mit den Symbolen Yin und Yang und mit den von ihm erfundenen Pah-kua in den Händen .	13
II. Shang-ti in der späteren Darstellung als Yü-hoang-shang-ti	54
III. Das K'i-lin, ein glückverheißendes Fabeltier, das zur Zeit des Konfuzius erschien . . . . .	81
IV. Si-wang-mu, „Die Königliche Mutter des Westens“, mit zwei Begleiterinnen . . . . .	138
V. Kuan-yin, die chinesische Form des Bôdhisatva Avalokiteçvara in weiblicher Gestalt . . . . .	161
VI. Men-shen, die beiden Türgeister, Shen-t'u und Yü-lü . .	195

Von diesen Umrißzeichnungen sind die Nrn. I, II, IV und V nach Illustrationen des Li-tai Shen-sien-tung-kien hergestellt, Nr. III nach einer Zeichnung in einer chin. Kinderlehre Yu-hio-k'üung-lin und Nr. VI nach einer von Popoff, Le Panthéon chinois (russ.), Publ. Mus. Anthrop. St. Petersbourg, gebrachten Zeichnung.



## Einleitung.

---

Der Gegenstand, mit dem wir uns hier zu beschäftigen haben, liegt seiner ganzen Beschaffenheit nach so fern abseits von der großen Heerstraße unseres gewohnten Bildungsganges, daß es wohl nicht ganz überflüssig sein wird, wenn ich zunächst ein paar kurze orientierende Bemerkungen vorausschicke.

Selbst heutzutage, wo Ostasien, besonders durch die politischen Ereignisse der letzten Jahre, unserem Gesichtskreis erheblich näher gerückt ist, ist doch China noch immer, sogar den meisten Gebildeten bei uns zulande, kaum mehr als ein geographischer Begriff. Unser geographischer Unterricht sorgt nun zwar dafür, daß wir mit den Namen einiger Dutzend chinesischer Flüsse, Gebirge und Städte bekannt gemacht werden, wir erfahren wohl auch, daß das chinesische Reich die stattliche Zahl von 300 Millionen Einwohnern in sich beherbergt, — aber damit hat es denn auch in der Regel sein Bewenden: von dem geschichtlichen Leben, das sich hier während dreier Jahrtausende abgespielt hat, erfahren wir so gut wie nichts. Unsere historischen Lehrbücher und der übliche Geschichtsunterricht pflegen sich, soweit es sich um China handelt, in ein geheimnisvolles Schweigen zu hüllen.

Es ist dies auch erklärlich genug und bis zu einem gewissen Grade verzeihlich, denn bis auf die neuere Zeit fehlte es an Wechselbeziehungen mit dem fernen Osten, die geeignet gewesen wären, unser Interesse zu wecken. Die Chinesen sind nie eine seefahrende Nation gewesen und haben sich überdies stets durch einen ausgesprochen seßhaften Charakter ausgezeichnet. Ihre Handelsbeziehungen mit dem Westen,

die sich zur Zeit des römischen Kaiserreiches bis nach Kleinasien, Syrien und Ägypten erstreckten, vollzogen sich zumeist auf dem Landwege und blieben ohne tiefgreifende Folgen. Erst durch den Buddhismus wurden fromme Pilger veranlaßt, die heiligen Stätten Indiens, wo Buddha gelebt und gewirkt hatte, aufzusuchen, und die Reiseberichte dieser Pilger, besonders aus dem Zeitraume vom 4. bis zum 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, sind unschätzbare Quellen für unsere Kenntnis der geographischen, politischen und ethnographischen Verhältnisse Zentralasiens während jener Periode. Aber erst im 13. Jahrhundert, durch die epochemachenden Reisen der Franziskanermönche Giovanni Piano Carpini und Wilh. Rubruk (besser bekannt unter dem Namen Ruysbroek oder Rubruguis) und des venezianischen Kaufmannes Marco Polo kam zum ersten Male genauere Kunde über China nach Europa. Dann sind, besonders während des 17. und 18. Jahrhunderts die Jesuitenmissionare die Pioniere gewesen, ohne deren umfassende und gründliche Tätigkeit, wie Richthofen mit Recht hervorgehoben hat, China heute noch, mit Ausnahme der Küste, eine terra incognita geblieben sein würde. — Schließlich hat dann das Expansionsbedürfnis unserer Zeit, das Bestreben, dem Handel neue Absatzgebiete zu schaffen, das Seine dazu beigetragen, die Tore des bis dahin verschlossen gewesenen Reiches, wo es sein mußte, mit Gewalt zu öffnen.

Ist es mithin, wie gesagt, begreiflich, wenn China noch immer der großen Mehrzahl der Gebildeten eine terra incognita ist, so ist es doch nach gerade Zeit, daß es anders werde. Gewiß liegen uns die alten Kulturen Ägyptens, Assyriens, Babyloniens und Indiens durch die zahlreichen Wechselbeziehungen zwischen hien und drüben näher als die chinesische; dafür hat diese aber auch vor jenen einen Vorzug voraus, der wohl genügt, um sie einer besonderen Berücksichtigung wert erscheinen zu lassen: Von den großen Kulturen der alten Welt ist sie die einzige, die noch bis auf



den heutigen Tag lebt, und zwar als alte Kultur. Denn wenn wir das gegenwärtige China mit dem China des Altertums vergleichen, wie wir es aus der einheimischen Überlieferung kennen, so finden wir, daß die mancherlei Veränderungen, die sich dort im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende unmerklich vollzogen haben, doch verschwindend sind im Vergleiche mit der erstaunlichen Stabilität in Sprache und Religion, im öffentlichen und häuslichen Leben, in Sitten und Bräuchen, kurzum im Ganzen der chinesischen Gesittung. Und noch ein anderes Moment kommt hinzu: Kein anderes Volk der Welt darf sich gleich den Chinesen rühmen, eine ununterbrochene geschichtliche Überlieferung zu besitzen, deren chronologische Glaubwürdigkeit sich von Jahr zu Jahr bis zum Jahre 841 v. Chr. mit Sicherheit nachweisen läßt.

Das eigentümliche Beharrungsvermögen, das der geschichtlichen Entwicklung Chinas seinen Stempel aufdrückt, war aber nur möglich durch die isolierte geographische Lage des Reiches, die es von vornherein von jeglichem unmittelbarem Wettbewerb mit anderen Kulturnationen ausschloß. China war seit jeher von Völkern umgeben, die kulturell tief unter ihm standen, von denen es nichts lernen konnte, die es im Gegenteil seiner Gesittung allmählich assimiliert hat.

Nach allem, was uns bisher die Forschung gelehrt hat, ist die chinesische Kultur als eine im wesentlichen autochthone zu betrachten, die sich auch bis auf den heutigen Tag selbständig und ohne nennenswerte Beeinflussung von außen her entwickelt hat. Alles, was von einem assyrisch-babylonischen Ursprunge der chinesischen Kultur gefabelt worden ist, beruht auf luftigen Hypothesen, für die einstweilen noch kein Schimmer eines Beweises erbracht worden ist. Das einzige Beispiel fremden Einflusses, welches sich in der chinesischen Geschichte nachweisen läßt, ist die Einführung des Buddhismus und mit ihr das Eindringen indischer Ideen. Aber so befruchtend auch der Buddhismus

auf die Religion, auf die bildenden Künste und, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, auch auf die Literatur eingewirkt hat, so vermochte doch auch er nicht die von alters her in sich gefestigte und in ihrer Art abgeschlossene chinesische Kulturwelt umzugestalten. Alles in allem genommen, hat der Buddhismus sicherlich den herrschenden Anschauungen Chinas mindestens ebensoviel Zugeständnisse gemacht, wie diese jenem.

Religion und Kultus sind gerade in dieser Beziehung lehrreich, als sich hier deutlich erkennen läßt, wie einerseits die altehrwürdigen Formen des Staatskultus, wie wir sie im heutigen China sehen, dieselben sind, die sie bereits vor zwei und einhalb Jahrtausenden waren, wohingegen der buntscheckige Volkskultus gar verschiedenartige Elemente teils rein lokalen, teils auch fremdländischen Ursprungs aufzuweisen hat, die den ursprünglichen Charakter oft kaum noch wiedererkennen lassen. Im Grunde kann man hier auch kaum von Religion und Kultus im Singular reden, da wir es in China tatsächlich mit einer Mehrheit von Religionen und Kulturen zu tun haben. Aber, wie das zumeist der Fall ist, wo es sich um die Beurteilung einer der unsrigen gänzlich fremden Kulturwelt handelt, so müssen wir auch hier von unseren landläufigen Begriffen nach Möglichkeit zu abstrahieren suchen. Vor allen Dingen ist im Auge zu behalten, daß in China Religion und Kultus keineswegs den Charakter der Ausschließlichkeit haben, wie das bei uns zulande der Fall zu sein pflegt; — schon aus dem Grunde nicht, weil es dort (vom Buddhismus abgesehen, dessen Dogmen ohnehin außerordentlich dehnbarer Natur sind) keine eigentliche Buchreligion mit kodifizierten Dogmen gibt. Der uns geläufige Begriff einer Offenbarungsreligion ist den Chinesen von Haus aus gänzlich fremd. Während sich unter derartigen Voraussetzungen einerseits der Spieltrieb der Einbildungskraft frei und ungehemmt entfalten konnte, ist es andererseits wiederum selbstverständlich, daß religiöse Anschauungen und Bräuche,

die an keinerlei feste Dogmen und Satzungen gebunden sind, sondern höchstens die Autorität des Herkommens oder einer durch ihr Alter geheiligten, sei es mündlichen, sei es schriftlichen Überlieferung, für sich in Anspruch nehmen können, unmöglich die Abgeschlossenheit erlangen werden, wie sie im Wesen einer dogmatischen oder Offenbarungsreligion begründet liegt. Wir haben hier eben kein festumgrenztes Gebiet vor uns, wo jedes Mehr oder Minder vom Übel erscheint, sondern eine Vorstellungswelt, die in ununterbrochenem Flusse und in beständiger Gährung begriffen ist. Irgendein noch so unbedeutender Anlaß kann hier, wie sich das tatsächlich fast alljährlich in China beobachten läßt, genügen, um irgendeiner neuen Gottheit, an die bis dahin niemand gedacht hatte, den Eintritt ins Pantheon zu gewähren, ohne freilich, daß der einzelne genötigt würde, davon Notiz zu nehmen.


Aus diesem Mangel an einer bindenden Autorität erklärt sich denn auch ohne weiteres jene dem Chinesen eigene Toleranz, die freilich oft geradezu in skeptischen Indifferentismus ausartet.

In der Tat besitzt die chinesische Sprache nicht einmal ein Wort, das den Begriff „Religion“ in unserm Sinne ausdrückt. Allerdings hat das Chinesische zwei Ausdrücke, die in ähnlichem Sinne verwendet werden, die aber nur als dürftiger Notbehelf anzusehen sind, weil jeder von ihnen nur eine Seite des Begriffes ins Auge faßt.

Der eine dieser beiden Ausdrücke ist das außerordentlich vieldeutige Wort *li*, „Riten oder Bräuche“, das sich jedoch seiner Grundbedeutung nach nur auf die äußeren Formen des religiösen Kultus bezieht.

Bekanntlich besitzt die chinesische Sprache keine Buchstaben, sondern nur Wortschrift, mit anderen Worten: jedes Wort wird durch ein besonderes Schriftzeichen wiedergegeben, so daß sich die Zahl der Schriftzeichen mit der der Worte als Bedeutungswerte deckt. Ohne des Näheren auf den Charakter der Schrift einzugehen, will ich hier nur so viel erwähnen, daß

die Schriftzeichen in ihrer ältesten Form aus einfachen Bildern und Symbolen bestanden.<sup>1</sup> Als dann die Zahl jener ursprünglichen einfachen Zeichen nicht mehr genügte, um den Bedarf an Bedeutungswerten zu decken, half man sich dadurch, daß man einfache Zeichen zu Gruppen vereinigte, und zwar in der Weise, daß entweder die Summe der einzelnen Bestandteile der Zusammensetzung den Bedeutungswert des auszudrückenden Wortzeichens ergab,<sup>2</sup> oder aber in der Weise, daß der eine Teil der Zusammensetzung ganz allgemein die Bedeutungskategorie angab, während der Rest des Kompositums, das sog. phonetische Element, annähernd den Lautwert des auszudrückenden Wortes andeutet.<sup>3</sup> Wie in unseren Sprachen auf Grund der Lautschrift die Etymologie, so bietet daher im Chinesischen in vielen Fällen die Form und Zusammensetzung des Schriftzeichens den Schlüssel für die Erschließung seiner Grundbedeutung. Versuchen wir nun das Schriftzeichen für das vorhin erwähnte Wort *li* zu analysieren, so finden wir, daß es aus zwei gesonderten Elementen<sup>4</sup> zusammengesetzt ist. Der zur Linken stehende Teil ist als selbständiges Zeichen nicht mehr im Gebrauch; ursprünglich bedeutete er den Schutzgeist der Erde, wofür jedoch jetzt ein anderes Zeichen<sup>5</sup> verwendet wird. Heutzutage kommt das erste Zeichen nur noch als sog. Klassenhaupt vor, d. h. als eins jener graphischen Elemente, die in Zusammensetzungen den Zweck haben, die Begriffs- oder Bedeutungskategorie des damit ausgedrückten Wortes anzudeuten. So kommt es in sehr zahlreichen Verbindungen

1  2 明 Sonne und Mond = hell, 鳴 Mund und Vogel = singen. 3 兼 *kien*, 僦 *kien* Diener, 慊 *k'ien* Zorn, 擻 *kien* trommeln, 蒹 *kien* Schilf, 緜 *kien* Seidenzeug. 4 示 und 豊 5 祇 für 示

vor und zwar in Schriftzeichen, die sich auf Gegenstände der Religion und des religiösen Kultus beziehen. Der zweite Teil der Zusammensetzung ist heutzutage ein ebenfalls veraltetes und nicht mehr gebräuchliches Schriftzeichen, das jedoch ursprünglich den Lautwert *li* und die Bedeutung „Altar- oder Opfergefäße“ hatte, so daß es in dieser Zusammensetzung gleichzeitig zur Angabe der Bedeutung und des Lautwertes dient. Aus dieser Analyse läßt sich mit einiger Sicherheit der Schluß ziehen, daß das Wort *li* ursprünglich nur im Sinne religiöser Riten und Bräuche zu verstehen gewesen sei. Soweit wir nun aber den Sprachgebrauch historisch zurückverfolgen können, läßt sich eine solche Einschränkung auf das religiöse Gebiet nicht nachweisen; vielmehr bezeichnet *li* bereits in den ältesten Texten, in denen wir es vorfinden, vorgeschriebene Bräuche sowohl religiösen als auch profanen Charakters. Demgemäß sind unter *li* nicht nur die religiösen Riten, sondern auch die Vorschriften der höfischen Etikette und die konventionellen Formen des geselligen Verkehrs zu verstehen. Aber auch damit ist der Inhalt des vieldeutigen Wortes noch nicht vollständig erschöpft, denn neben dem schicklichen Verhalten im häuslichen und öffentlichen Leben bedeutet es außerdem noch die diesem äußeren Verhalten zugrunde liegende und entsprechende innere Gesinnung und dient somit als gleichzeitiges Äquivalent für unsere Begriffe der Schicklichkeit und der Sittlichkeit, die auch tatsächlich im sittlichen Bewußtsein der Chinesen zusammenfallen. Wie weit der Chinese davon entfernt ist, wenn von *li* im Sinne von Riten, Ritual die Rede ist, ausschließlich oder auch nur vornehmlich an religiöse Riten zu denken, erhellt u. a. daraus, daß in einem chinesischen Sammelwerke, das in 100 Bänden das gesamte Ritualwesen behandelt, der ganze Stoff in folgende fünf Kategorien eingeteilt ist: 1. Freudige Riten oder Riten aus freudiger Veranlassung, worunter religiöse Riten zu verstehen sind, und zwar in

erster Linie das Opferritual; 2. Festriten, die sich hauptsächlich auf die höfische Etikette beziehen; 3. Empfangsriten, die sich besonders auf den Empfang von Gästen bei Hofe beziehen; 4. Militärische Riten und 5. Trauerriten.

Ich bin absichtlich so ausführlich auf die Bedeutung des Schriftzeichens und Wortes *li* eingegangen, weil es sich hier um einen Begriff handelt, der geradezu den Schlüssel zum Verständnis des chinesischen Wesens bildet. Ein bis ins Einzelne ausgearbeiteter und durch sein Alter geheiligter Ritualismus beherrscht das ganze innere und äußere Leben der Chinesen und, was für uns vor allem in Betracht kommt, auch ihre Religion.

Was nun den andern der beiden hier in Betracht kommenden Ausdrücke anlangt, so bezeichnet auch er nur eine Seite dessen, was wir unter dem Begriff „Religion“ verstehen. Ich meine hier das Wort Kiao,<sup>6</sup> das sich allmählich im chinesischen Sprachgebrauch als ein Äquivalent für „Religion“ eingebürgert hat, das jedoch von Hause aus als Verbum nur „lehren, unterweisen“, als Subjekt nur „die Lehre“ bedeutet. So wird im Chinesischen das Christentum evangelischer Konfession durch Ye-su-kiao, „Christuslehre“, der römisch-katholische Glaube durch t'ien-chu-kiao, „die Lehre vom Himmelsherrn“, der Islâm durch hoei-hoei-kiao wiedergegeben. — Indem man hier unbedachterweise von der Analogie des Sprachgebrauchs ohne weiteres auf die Identität der Begriffe schloß, hat man bereits eine heillose Begriffsverwirrung angerichtet. Der Ausdruck: *san-kiao*, „die drei Lehren“, womit die Chinesen den Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus bezeichnen, hat nämlich zu der völlig irrigen Auffassung Anlaß gegeben, als seien damit drei Religionssysteme gemeint: wußte man doch, daß der Buddhismus sowohl wie der Taoismus (wenigstens der

Vulgärtaoismus im Unterschiede vom philosophischen) Religionen seien — „also“, schloß man da weiter, „ist der Konfuzianismus die dritte im Bunde“. Und so ist es gekommen, daß Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus als die angeblichen „drei Religionssysteme Chinas“ noch heute in manchen Lehrbüchern und auch in manchen Köpfen herumspuken. Tatsächlich ist aber der Konfuzianismus, wie wir später sehen werden, nichts weniger als eine religiöse Glaubenslehre, und Konfuzius selbst alles andere eher als ein Religionsstifter. Daher bedeutet auch der chines. Terminus für den Konfuzianismus *ju-kiao*<sup>7</sup> nichts anderes als: „die Lehre der Literaten oder Gelehrten“, d. h. der Anhänger des Konfuzius, mit anderen Worten: die Schule oder Lehre des Konfuzius, genau in dem nämlichen Sinne, wie wir etwa von einer Schule Platos, Kants, Hegels oder Darwins reden.

Diese Begriffsbestimmung ist wichtig, sofern sie uns instand setzt, einerseits das chinesische Religionswesen richtig zu beurteilen, andererseits aber auch die Stellung zu verstehen, die der Chinese selbst der Religion gegenüber einnimmt. Die Sache liegt eben so, daß der Chinese einen prinzipiellen Unterschied zwischen Religion und Lehre nicht kennt, und daß folglich auch im Sprachgebrauch eine Unterscheidung dieser beiden Begriffe fehlt. Man muß sich ein für allemal darüber klar werden, daß die Religion als solche in den Augen des Chinesen nichts anderes ist, als eine Lehre unter so und so vielen andern; sie mag vielleicht die *prima inter pares* sein, aber sie schließt andere Lehren nicht aus und kann als Lehrmeinung oder Schule nicht das Vorrecht alleiniger und unfehlbarer Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen\*). Eine frappante Illustration

## 7 儒教

\*) In dem Kollegeft über „die Volksreligion der Chinesen“ aus dem Winter 1900/01 illustriert Grube diesen religiösen Indifferentismus der Chinesen durch eine charakteristische Episode aus seiner China-

erhält diese Auffassungsweise durch die Tatsache, daß der Kaiser von China als Pontifex maximus des uralten chinesischen Staatskultus doch zugleich eine zahlreiche buddhistische, lamaistische und, wie behauptet wird, auch taoistische Palastgeistlichkeit unterhält und bei besonderen Gelegenheiten auch die buddhistischen, lamaistischen und taoistischen Tempel seines Palastes mit seinem Besuche beehrt, wobei er freilich den Unterschied seines Verhaltens gegenüber den verschiedenen Religionsformen in der Weise markiert, daß er sich vor dem Altare des Himmelstempels und vor dem des Konfuziustempels auf sein Antlitz niederwirft, während er sich vor den Heiligtümern der übrigen Tempel auf eine bloße Verneigung beschränkt. Daß unter solchen Voraussetzungen von religiösem Fanatismus in China kaum die Rede sein kann, liegt auf der Hand, und ich möchte daher bei dieser Gelegenheit auch nicht unerwähnt

---

reise, die hier mitgeteilt werden soll [D. H.]: „Als ich mich im Herbste des Jahres 1897 einige Wochen lang in einem buddhistischen Kloster in der Umgegend Pekings aufhielt, hatte ich einen Chinesen bei mir, der mir bei meinen Arbeiten behilflich war. Der Mann bekleidete einen kleinen Beamtenposten bei irgendeiner Militärbehörde und war in seinen Mußestunden aus Liebhaberei als Arzt tätig. Da er eine große Vertrautheit mit abergläubischen Sitten und Bräuchen aller Art besaß, und ich mich damals speziell mit dem Studium der Pekinger Volksbräuche sowohl religiösen wie auch profanen Charakters befaßte, so fand ich in ihm eine wahre Fundgrube alles für mich Wissenswerten. Als ich ihn nun eines Tages gesprächsweise fragte, ob er eigentlich Konfuzianer oder Buddhist sei, antwortete er nach einigem Überlegen: er verehere in erster Linie den Konfuzius und den Kriegsgott Kuantu und bringe diesen beiden auch zweimal monatlich Räucherkerzen dar; was den Buddhismus betreffe, so glaube er an den nicht recht; indessen da sein Vater und seine übrigen Vorfahren Buddhisten gewesen seien, so — „ye-k'o-i“, wie er sich chinesisch ausdrückte, ins Deutsche übersetzt, bedeutet diese Redewendung so viel wie: „Es geht auch so“, oder: „wenn es durchaus sein muß, so kann ich's schließlich auch noch leisten.“ Dieser Ausdruck ist so ungemein bezeichnend, daß er geradezu einer Darstellung der chinesischen Religionsverhältnisse als Motto vorangestellt zu werden verdient.“



lassen, daß die, besonders heutzutage vielverbreitete Ansicht, als wären die vor mehreren Jahren leider vielfach vorgekommenen Niedermetzungen von Christen in China auf religiösen Fanatismus zurückzuführen, wohl cum grano salis aufzunehmen ist. Das Christentum als solches ist den Chinesen überhaupt höchst gleichgültig, und nicht als fremde Lehre ist es bei ihnen verpönt, sondern als fremde Lehre; wer aber China aus eigener Anschauung kennt und das Auftreten der Ausländer den Einheimischen gegenüber beobachtet hat — der wird, wenn sein Blick nicht allzusehr durch Vorurteile getrübt ist, wohl leider zugeben müssen, daß der im ganzen Reiche verbreitete Fremdenhaß nicht ganz unbegründet und darum auch nicht ganz unberechtigt ist.

Es ist allerdings in neuester Zeit und zwar von berufenster, sachkundiger Seite, von Prof. de Groot in Leiden, dem gründlichsten und gediegensten Kenner der Religionsverhältnisse Chinas, der Versuch gemacht worden, auf Grund außerordentlich reichen geschichtlichen Aktenmaterials den Nachweis zu liefern, daß die konfuzianische Orthodoxie gegen Andersgläubige — seien es Buddhisten, Taoisten, Mohammedaner oder Christen — von jeher mit brutaler Härte und Intoleranz vorgegangen sei. Ich werde auf diesen Vorwurf späterhin noch zurückkommen, und will mich daher fürs Erste nur auf die Bemerkung beschränken, daß mir dieser Nachweis trotz des darauf verwandten Fleißes und Scharfsinnes keineswegs geglückt zu sein scheint. Daß auch die chinesische Geschichte älterer und neuerer Zeit von religiösen Verfolgungen zu berichten weiß, läßt sich freilich nicht in Abrede stellen (obwohl sich diese weder an Häufigkeit noch an Intensität mit den Religionskriegen des christlichen Abendlandes und des islamitischen Orients vergleichen lassen); aber die Motive solcher Verfolgungen waren zumeist mehr politischer als religiöser Natur. Im allgemeinen läßt sich wohl sagen, daß Kämpfe zwischen den Vertretern verschiedener Lehrmeinungen in China in der

Regel mit der Feder (oder vielmehr mit dem Schreibpinsel) ausgefochten werden, nicht aber mit dem Schwerte.

Nach diesen allgemein einleitenden Bemerkungen will ich versuchen, eine nach Möglichkeit übersichtliche Darstellung der verschiedenen Religionsformen zu geben, wie sie sich in China im Laufe einer dreitausendjährigen Geschichte teils nacheinander, teils nebeneinander herausgebildet haben. Ich gehe dabei von den religiösen Anschauungen und Bräuchen des Altertums aus, wie sie aus den ältesten Denkmälern des chinesischen Schrifttums zu ersehen sind und heute noch im offiziellen Staatskultus mit nur geringen Modifikationen fortleben. Weiter will ich zeigen, wie der Taoismus, ursprünglich ein philosophisches Lehrsystem, allmählich den Charakter eines religiösen Glaubens annimmt, indem er die bis dahin neben dem offiziellen Kultus unbeachtet gebliebenen *disjecta membra* des Volksglaubens in sich vereinigt und seiner Lehre einverleibt. Alsdann werde ich mich dem Buddhismus zuwenden und bei dieser Gelegenheit auch auf die in Tibet erfolgte Umgestaltung dieses indischen Religionssystems einen Blick werfen, die unter dem Namen Lamaismus bekannt ist und im Norden Chinas Eingang gefunden hat. Zugleich werden die weitreichenden und nachhaltigen Einwirkungen zu betrachten sein, die der Buddhismus auf die religiösen Anschauungen und Bräuche der Chinesen ausgeübt hat, indem er einerseits den Taoismus vielfach beeinflusste, besonders dadurch, daß er ihm eine feste Organisation als religiöse Gemeinschaft gab, — andererseits aber eine völlige Umgestaltung des herrschenden Volksglaubens hervorrief. Endlich wird jener wunderliche religiöse Synkretismus ins Auge zu fassen sein, in welchem die moderne Volksreligion der Chinesen ihren Ausdruck gefunden hat. Bei dieser Gelegenheit werden auch die wichtigsten, weil das geistige Leben der Nation beherrschenden Formen des Aberglaubens zu berücksichtigen sein, so vor allem das berüchtigte geo-

mantische System, das unter dem Namen Feng-shui bekannt ist.

Auf den Islam brauchen wir hingegen nicht einzugehen, da er, obwohl seine Verbreitung in China mit jedem Jahre zunimmt, doch seinem ursprünglichen Charakter so treu geblieben ist, daß er weder chinesische Einflüsse aufweist, noch auch seinerseits einen nennenswerten Einfluß auf die Denk- und Anschauungsweise der Chinesen ausgeübt hat. Ebenso kann auch das Christentum unberücksichtigt bleiben, da es bisher ein völlig fremdes Element im chinesischen Leben geblieben ist und einstweilen auch numerisch so verschwindend geringe Erfolge erzielt hat, daß es kaum in Betracht kommen kann.



Fu-hi, eine Tafel mit den Symbolen Yin und Yang und mit den von ihm erfundenen Pah-kua in den Händen.

## 1. Kapitel.

# Religion der alten Chinesen.

Wir wenden uns nunmehr an erster Stelle der Religion der alten Chinesen \*) und der unter dem Einflusse des Konfuzianismus aus ihr hervorgegangenen chinesischen Staatsreligion zu; und hier fragt es sich zunächst: Welches sind die Quellen, aus denen wir unsere Kenntnisse der Religion des alten China schöpfen können?

Ebensowenig wie der Chinese einen besonderen Terminus für den Begriff „Religion“ kennt, besitzt er eine kodifizierte Sammlung religiöser Urkunden. Soweit wir die chinesische Literatur zurückverfolgen, vermögen wir nicht eine einzige Religionsurkunde in ihr nachzuweisen, — abgesehen natürlich von den heiligen Texten der Buddhisten, die aber indischen Ursprungs sind und folglich nicht der chinesischen Literatur im eigentlichen Sinne beigezählt werden dürfen. Es gibt hier somit schlechterdings nichts, was den heiligen Schriften anderer Völker an die Seite gestellt zu werden verdiente, und die chinesische Literatur ist ausschließlich Profanliteratur. Wohl aber finden wir in ihr eine Anzahl zum Teil uralter Texte, deren Sammlung und Redaktion das Werk des Confucius war, und die theils durch diesen Umstand, theils als älteste Denkmäler des chinesischen Schrifttums, sich bei der ganzen Nation eines so hohen Ansehens erfreuen, wie es sonst wohl nur religiösen Ur-

---

\*) Vgl. Die Religion der alten Chinesen von Wilhelm Grube in „Religionsgeschichtliches Lesebuch“, herausgegeben von A. Bertholet, Tübingen Mohr (Siebeck) 1908, S. 1—69.

kunden zuteil wird, die sich einen göttlichen Ursprung zuschreiben. Ich meine die *wu-king*<sup>8</sup> oder „fünf King“\*).

Das Wort *King* bedeutet ursprünglich den Aufzug oder Zettel eines Gewebes, sodann Richtschnur, Kanon und endlich, im übertragenen Sinne, jedes Buch, welches kanonische Geltung beanspruchen darf (wie denn auch z. B. die buddhistischen Sûtras im Chinesischen durch den Terminus *King* bezeichnet werden), mithin soviel wie „kanonisches Buch.“ *Wu-king* heißt also: „die fünf kanonischen Bücher“. Für unsere Zwecke kommen besonders drei derselben in Betracht: das *Shu-king*, das *Shi-king* und das *Li-ki*.

1. Das *Shu-king*.\*\*) Der Name *Shu-king* wird oft durch „Buch der Annalen“ wiedergegeben, was insofern irreführend ist, als es etwas ganz anderes erwarten läßt, als der Inhalt des Buches bietet. Auch hier kommen wir der Grundbedeutung des Wortes *shu* am sichersten auf die Spur, indem wir das Schriftzeichen in seine Elemente zerlegen und aus deren Einzelbedeutungen die Gesamtbedeutung des Zeichens zu eruieren versuchen. Das Zeichen *shu* ist nämlich aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt, deren jedes auch als selbständiges Schriftzeichen vorkommt. Der obere Teil<sup>9</sup> bedeutet Schreibstift oder Pinsel und ist ein altes ideographisches oder Bildzeichen, das eine Hand, die einen Schreibstift hält, darstellt. Der untere Teil<sup>10</sup> aber stellt einen geöffneten

8 五經 9 聿 10 日

\*) Vgl. Die klassische Literatur der Chinesen von Wilhelm Grube in „Deutsche Rundschau,“ herausgegeben von Julius Rodenberg. 26. Jahrgang, Heft 6, Berlin Paetel 1901 S. 360—370; — Geschichte der chinesischen Literatur von Wilh. Grube (die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen VIII. Band), Leipzig, Amelang 1902, S. 33—67; — Die chinesische Literatur von Wilhelm Grube in „Die Kultur der Gegenwart,“ herausgegeben von Paul Hinneberg, I, 7, 1906, Berlin und Leipzig, Teubner, S. 318—322.

\*\*) Vgl. W.-Grube. Geschichte der chinesischen Literatur, S. 37 bis 46.

Mund dar und bedeutet: „sagen, sprechen“. Aus der Kombination dieser beiden graphischen Elemente ergibt sich von selbst die Bedeutung: „niederschreiben, was gesprochen wird“, mithin soviel wie: „schriftliche Aufzeichnung oder Urkunde“. Demgemäß ist der Titel Shu-king wohl am richtigsten wiederzugeben durch: „das kanonische Buch der Urkunden“.

Was den Inhalt des Buches betrifft, so ist er außerordentlich mannigfaltig. Neben Reden und Erlassen, die teils den Kaisern selbst, teils hervorragenden Würdenträgern in den Mund gelegt werden, enthält es philosophisch-politische Traktate, Angaben über das Strafrecht im alten China, sogar eine systematische Darstellung der Verwaltung, Topographie und Bodenbeschaffenheit des Reiches. Immerhin nehmen Reden, Gespräche und Erlasse den größten Teil des Buches ein. Aber nicht nur dem Inhalte nach, sondern auch zeitlich weichen die einzelnen Abschnitte des Shu-king sehr beträchtlich von einander ab, indem sie von den ältesten Zeiten, die sich überhaupt einer genauen chronologischen Bestimmung entziehen, bis auf das 7. Jahrhundert v. Chr. herabreichen. Bei der Sammlung und Redaktion dieser alten Texte verfolgte Konfuzius den Zweck, einen Fürstenspiegel für die Fürsten seiner Zeit zusammenzustellen. Diese ethisch-pädagogische Absicht war für ihn offenbar maßgebend bei der Auswahl der Texte. Über Religion und Kultus erfahren wir zwar aus dem Shu-king nur gelegentlich einiges Wenige, aber dieses Wenige reicht doch schon hin, um einiges Licht in das Dunkel der ältesten Zeiten zu bringen.

2. Wesentlich anderen Charakters als das Shu-king ist das Shi-king\*)<sup>11</sup> „das kanonische Buch der Lieder“. Wie

## 11 詩經

\*) Vgl. W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur. S. 46—62.

schon der Titel erkennen läßt, ist es durchweg poetischen Inhalts. Es enthält im ganzen 305 Lieder und Gesänge, die, mit Ausnahme von fünf angeblich noch älteren Stücken, sämtlich aus dem Zeitraum vom 12. bis zum 7. Jahrhundert v. Chr. herrühren. Daß die Lieder des Shi-king uns erhalten geblieben sind, ist erwiesenermaßen in erster Linie der mündlichen Überlieferung zu verdanken. Es waren eben echte Volkslieder, die im Munde des Volkes lebten und daher durch keine äußeren Machtmittel ausgerottet werden konnten. Wir wissen daß im alten China der Brauch bestand, volkstümliche Lieder und Gesänge, die besonders verbreitet waren, zu sammeln, weil man der Ansicht war, daß sie die sittlichen Zustände, wie sie in den einzelnen Lehensstaaten herrschten, am getreuesten widerspiegelten. Sie wurden daher samt den zugehörigen Sangesweisen von den staatlichen Obermusikmeistern, welche die Könige auf deren traditionellen Inspektionsreisen durch das Reich begleiten mußten, aufgezeichnet, gesammelt und dann im hauptstädtischen Archive niedergelegt. Dieser Ursprung des Shi-king ist auch heute noch an der äußeren Anordnung des Buches deutlich erkennbar, da die Lieder darin nach den Einzelstaaten, aus denen sie stammten, geordnet sind. Nach dem Inhalte der Lieder gliedert sich das Shi-king in vier Hauptabschnitte oder Bücher. Der erste Teil trägt den Titel Kuoh-feng<sup>12</sup> oder „Landesübliches“ und enthält Volkslieder vermischten Inhalts aus 15 verschiedenen Feudalstaaten. Den Inhalt des zweiten und dritten Teiles bilden die sog. „kleinen und großen Festlieder“, Siao-ya<sup>13</sup> und Ta-ya<sup>14</sup>, die vermutlich bei kleineren und größeren höfischen Festlichkeiten vorgelesen wurden. Der vierte und letzte Abschnitt endlich enthält Oden oder Feiergesänge, Sung<sup>15</sup>, die den Ahnen zu Ehren und bei Opferfeiern gesungen wurden.

<sup>12</sup> 國風    <sup>13</sup> 小雅    <sup>14</sup> 大雅    <sup>15</sup> 頌

Bereits im Jahre 1833 hat Fr. Rückert diese Lieder ins Deutsche übertragen. Da ihm jedoch leider die Kenntnis des Chinesischen abging, war er genötigt, sich statt des Originals an die höchst mangelhafte lateinische Version des P. Lacharme, die 100 Jahre früher erschienen war, zu halten. Dadurch ist Rückerts Wiedergabe der Lieder, so hübsch sie sich auch liest, als Übersetzung natürlich nahezu wertlos. Zum Glück besitzen wir seit dem Jahre 1880 eine neue Übersetzung (Schi-king, das kanonische Liederbuch der Chinesen) von V. v. Strauß, die wohl mit zum Vollendetsten gehört, was unsere Übersetzungsliteratur aufzuweisen hat. Man muß selber das Original lesen können und wissen, daß das Chinesische und das Deutsche nahezu inkommensurable Größen sind, um eine solche Leistung nach ihrem vollen Werte würdigen zu können.

3. Das dritte der in Betracht kommenden Quellenwerke ist das Li-ki\*), „Aufzeichnungen über die Riten“. Es ist dies eine inhaltlich recht bunte und ziemlich willkürlich und unmethodisch zusammengestoppelte Kompilation, die in der uns vorliegenden Fassung erst im 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung entstanden, also ziemlich modernen Ursprungs ist, daher auch nur mit kritischer Vorsicht benutzt werden darf. Wenn das Li-ki nichtsdestoweniger in den Verband der kanonischen Schriften aufgenommen worden ist, so ist das daraus zu erklären, daß die meisten der darin aufgenommenen Texte aus einer sehr viel älteren Zeit herrühren, eine Tatsache, die schon aus dem Charakter der Sprache zweifellos hervorgeht. Mit Vorsicht benutzt, bietet das Li-ki eine schier unerschöpfliche Fundgrube für die Kultur- und Sittengeschichte des alten China.

Der Entstehungszeit nach älter ist ein anderer Ritualkodex, der unter dem Namen I-li<sup>16</sup>, d. h. „konventionelle

<sup>16</sup> 儀禮

\*) Vgl. W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur. S. 62—67.



Bräuche“ oder „Bräuche der guten Sitte“ bekannt ist und aus der letzten Zeit der Chou-Dynastie (1122—255 v. Chr.) herrührt. Er behandelt in systematischer Anordnung die Bräuche bei der Mündigkeitsfeier, bei der Eheschließung und beim öffentlichen Bogenschießen; dann das Zeremoniell für den Empfang von fremden Gesandten und für die an den Fürstenhöfen vorschriftsmäßig stattfindenden Festlichkeiten; endlich mit besonderer Ausführlichkeit die Opfer- und Trauer-riten. — Ein drittes Ritualwerk trägt den Titel Chou-li, die Riten der Chou-Dynastie, oder Chou-kuan, die Ämter der Chou-Dynastie. Wie schon der Titel andeutet, enthält es ein detailliertes Verzeichnis der unter den Chou bestehenden Ämter und Würden, wobei die im engeren Sinne religiösen Riten nur nebenher behandelt werden.

Es fragt sich jetzt: Was erfahren wir aus den angegebenen Quellen über die Religion der alten Chinesen? Und da muß man leider gestehen: Wenig genug, soweit das Stoffliche, die religiösen Vorstellungen in Betracht kommen. Schon der verstorbene Münchener Sinologe Joh. Heinr. Plath hat in seiner grundlegenden Abhandlung über Religion und Kultus der alten Chinesen sehr richtig bemerkt, daß von den Chinesen dasselbe gelte, was Preller von den Römern sagt: „daß wir sie in allen Sachen des Glaubens weit mehr zum Kultus und zur Religiosität als zur Mythologie und Ästhetik aufgelegt finden“. Das trifft in der Tat den Kern der Sache. Wir sehen nämlich, daß das religiöse Empfinden der Chinesen in seiner ältesten uns zugänglichen Form einen zweifachen Ausdruck findet: 1. in einer Art von Naturreligion, nach der das ganze Universum als von Geistern höherer und niederer Ordnung bewohnt und beherrscht gedacht wird, und 2. in der Ahnenverehrung.

Ohne uns hier zunächst auf eine Erörterung darüber einzulassen, welcher von diesen beiden Formen ein höheres Alter zuzuschreiben sei, wenden wir uns an erster Stelle der Verehrung der Naturgeister zu, weil diese unstreitig auf

jener ältesten Kulturstufe dem Range nach eine höhere Stellung einnehmen als die abgeschiedenen Seelen der Menschen.

Leider liegt hier die Sache so, daß wir uns zwar leicht einen allgemeinen Begriff, aber nur schwer eine annähernde Vorstellung von dem religiösen Glauben der alten Chinesen bilden können. Zwei Momente nämlich sind es vor allem, die als charakteristische Eigentümlichkeiten des chinesischen Wesens besonders ins Auge fallen: erstens, wie ich schon angedeutet habe, der gänzliche Mangel jeglicher Mythologie und zweitens eine unverkennbare Abneigung gegen metaphysische Spekulation. Beides ist wohl zunächst auf eine mangelhaft entwickelte dichterisch-schöpferische Einbildungskraft zurückzuführen, — dann aber auch vielleicht darauf, daß der Chinese nach seiner ganzen geistigen Veranlagung mehr auf Analyse als auf Synthese gerichtet ist.

Auf diese geistige Eigenart wirkt auch der chinesische Sprachbau\*) (und die Sprache ist doch nun einmal der unmittelbarste Ausdruck der Volksseele) ein helles Licht. Das Chinesische kennt bekanntlich nur einsilbige Wörter, die keinerlei lautlicher Veränderung fähig sind. Während wir in unseren Sprachen unter „Wort“ das lautliche Äquivalent für einen bestimmten Bedeutungswert verstehen, das aber zugleich einer grammatischen Kategorie angehören muß (als Hauptwort, Eigenschaftswort, Verbum usw.), besitzt das Wort im Chinesischen ausschließlich Begriffswert. Die chinesische Sprache kennt keinen lautlichen Ausdruck der grammatischen Form: weder Wort- noch Formenbildung, weder Flexion noch Affizierung, weder eine morphologische Unterscheidung der Redeteile, noch auch eine solche von Kasus, Numerus, Tempus und Modus. Abgesehen von gewissen grammatischen Hilfwörtern, die das Verhältnis der Satzteile zueinander mehr andeuten als bestimmen, bleibt

---

\*) Vgl. W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur. S. 1—14.

die Stellung, die das Wort im Satzgefüge einnimmt, das einzige grammatische Kriterium. Der Lautkomplex ta bezeichnet als solcher nichts weiter als ganz allgemein den Begriff der Größe. Ob es im gegebenen Falle als Substantiv, Adjektiv, Adverb oder Verbum, d. h. in der Bedeutung: Größe, groß, sehr groß sein, vergrößern aufzufassen ist, kann nur aus seiner Stellung im Satzganzen entschieden werden. Das chinesische Wort als grammatische Einheit verhält sich zum Worte in den flektierenden Sprachen ähnlich wie etwa die unbestimmten Zahlengrößen der Algebra zu den bestimmten der Arithmetik, und der chinesische Satz gewinnt dadurch eine gewisse Ähnlichkeit mit einer algebraischen Gleichung. Wenn wir nun aber diese Eigentümlichkeit des chinesischen Sprachbaues zu deuten versuchen, so zeigt sie uns doch zweifellos ein entschiedenes Vorwalten des Begrifflichen vor dem Stofflichen, Vorstellbaren. So hoch entwickelt das Chinesische in seinem logischen Mechanismus ist, so arm ist es an bildlicher Anschaulichkeit des Ausdrucks. Wir wissen ja, wie anregend besonders in den Sprachen indogermanischen Stammes die Unterscheidung des grammatischen Geschlechtes auf die Personifizierung lebloser Gegenstände und abstrakter Begriffe, überhaupt auf die Mythenbildung gewirkt hat. Daß dieser anscheinend tief in der menschlichen Natur wurzelnde Trieb des Anthropomorphismus dem Chinesen fast ganz abgeht, ist wohl sicherlich zum Teil darauf zurückzuführen, daß seine Sprache den Unterschied des grammatischen Geschlechtes nicht kennt. Betrachten wir die chinesische Dichtung, so finden wir auch hier zwar einen übergroßen Reichtum an geschraubten Metaphern und frostigen Allegorien, dagegen die größte Armut an anschaulichen Bildern. Und es ist auch sicherlich kein bloßer Zufall, daß die chinesische Literatur zwar eine hochentwickelte Lyrik, aber nicht ein einziges Epos aufzuweisen hat. An die Stelle des Epos tritt hier der historische Roman, der aber erst im 12. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, also verhältnismäßig sehr spät

auftritt. Darin zeigt sich so recht die grundsätzliche Verschiedenheit zwischen Chinesentum und Hellenentum: während der Griechen in den Ideen, wie schon die Etymologie des Wortes lehrt, Bilder, Gestalten sah, blieben sie für den Chinesen Begriffe ohne Fleisch und Blut, ohne Form und Farbe. Und so sind auch die Geister und Gottheiten der altchinesischen Religion wesenlose Schemen, von denen man sich wohl allenfalls einen Begriff, aber kein anschauliches Bild machen kann.

Die andere Eigentümlichkeit, die ich als für das chinesische Wesen charakteristisch erwähnte, ist die ausgesprochene Abneigung gegen metaphysische Spekulation. Über Ursprung und Endzweck des Daseins haben sich die alten Chinesen nie den Kopf zerbrochen: sie hielten sich an das Gegebene und begnügten sich damit. Daher finden wir in der ältesten Überlieferung auch nicht die leiseste Spur eines Schöpfungsmythus: weder von einem Schöpfer, noch von einer Schöpfung ist jemals die Rede, und wir vermögen nicht einmal Vermutungen darüber aufzustellen, ob man sich das Universum als von Ewigkeit her bestehend oder als erschaffen oder als aus nichts hervorgegangen dachte. Es ist wohl anzunehmen, daß man über diese Fragen überhaupt nicht nachgedacht hat. Dieselbe Gleichgültigkeit und Gelassenheit sehen wir auch, wo es sich um die Frage nach den letzten Dingen handelt. Daß der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode bestand, unterliegt keinem Zweifel, da ohne einen solchen die Ahnenverehrung sinnlos und unverständlich wäre; aber wie und wo man sich dieses Fortleben dachte, davon können wir uns kein Bild machen — höchstens lassen sich auf Grund gewisser Andeutungen vage Vermutungen darüber anstellen. Auch in diesem Falle darf wohl angenommen werden, daß die Chinesen selbst sich eine klare Vorstellung von diesen Dingen nicht gebildet hatten. Sie glaubten wohl, wie wir wissen, an eine ausgleichende himmlische Gerechtigkeit, aber Lohn und Strafe für gute und böse Taten erfolgen in dieser

Welt, nicht erst im Jenseits. Eine Wandlung in dieser Anschauung wird erst, wie wir weiterhin sehen werden, durch den Buddhismus hervorgebracht.

Angesichts einer solchen Verschwommenheit der religiösen Vorstellungen einerseits und der Dürftigkeit an greifbaren Tatsachen andererseits, die unser Quellenmaterial liefert, darf es natürlich nicht wunder nehmen, wenn die altchinesische Religion sehr verschieden beurteilt wird, und zwar je nach dem Standpunkt, den der einzelne Forscher ihr gegenüber einzunehmen sich für berechtigt hält. Während manche unter den älteren katholischen Missionaren, wie Amyot und Prémare, in ihr einen reinen Monotheismus, sogar christliche Fundamentaldogmen, wie die Dreieinigkeitslehre, zu finden meinen, drückt sich z. B. V. von Strauß, der einen verwandten Standpunkt einnimmt, schon wesentlich reservierter aus, wenn er sagt: „Einen Monotheismus im höchsten Sinne kann man diesen Theismus nicht nennen, dennoch war in ihm das höchste Wesen zu sehr nach seiner in sich beschlossenen Einheit und Einzigkeit aufgefaßt, um sich im Bewußtsein der Menschen mythologisch, mithin polytheistisch zersetzen zu können.“ Daß die mythologisch-polytheistische Zersetzung des altchinesischen „Theismus“ wohl weniger durch die Einheit und Einzigkeit, in der das höchste Wesen aufgefaßt wurde, als durch die spezifische geistige Eigenart der Nation verhindert wurde, habe ich schon ausgeführt; wieweit aber überhaupt bei der altchinesischen Religion von einem Theismus die Rede sein kann, werden wir weiterhin sehen.

Einen prinzipiell abweichenden Standpunkt nehmen diejenigen ein, die da behaupten, die altchinesische Religion sei etwas dem Schamanentum Ähnliches gewesen, wie es unter den tungusischen, mongolischen und türkischen Stämmen allgemein verbreitet war, gegenwärtig aber auf die Tungusen und auf die Turkstämme im östlichen Teile des Altai-Gebirges beschränkt ist. Nun setzt aber der Schamanismus eine geschlossene Priesterkaste, eben die sog. Schamanen

voraus, die sich im Besitze einer geheimen, nur ihnen bekannten Lehre befinden: sie sind die Wissenden, während die große Menge aus Unwissenden oder Laien besteht, die sich für den Verkehr zwischen Menschen- und Geisterwelt ausschließlich auf die Vermittelung der Schamanen angewiesen sehen. Außerdem fußt das Schamanentum auf dem durchgreifenden Dualismus von guten und bösen Geistern. Nichts von alledem aber läßt sich urkundlich für die altchinesische Religion nachweisen. Ein Unterschied zwischen Priestern und Laien existiert nicht: eine geschlossene Priesterkaste gibt es hier überhaupt nicht; ebensowenig eine religiöse Geheimlehre. Und was endlich den Dualismus von guten und bösen Geistern betrifft, so nimmt er zwar in der späteren Volksreligion eine hervorragende Stelle ein, aber in der altchinesischen Religion scheint er doch nach allem, was wir von ihr wissen, eine recht bescheidene und ziemlich nebensächliche Rolle gespielt zu haben.

Andere endlich vertreten die animistische Theorie, indem sie annehmen, daß die alten Chinesen sich das ganze Universum in allen seinen Teilen als von Geistern beseelt und belebt dachten. Nach allem jedoch, was wir bisher gesehen haben, leidet diese Ansicht doch wohl an einer gewissen inneren Unwahrscheinlichkeit, sofern sie gerade das zu ihrer Voraussetzung macht, was wir den alten Chinesen soeben absprechen mußten: den Hang, sich leblose Gegenstände als persönlich und belebt vorzustellen. Allerdings ist ja im Shu-king mehrfach davon die Rede, daß den Bergen und Strömen Opfer dargebracht wurden; aber wir würden durchaus fehlgehen, wenn wir aus der Kürze des sprachlichen Ausdrucks, die zu den Eigentümlichkeiten des Altchinesischen gehört, den Schluß ziehen, es seien hier die Berge und Ströme als solche gemeint, denen göttliche Ehren erwiesen wurden. Ganz zweifellos sind in solchen Fällen die Geister der Berge und Ströme zu verstehen. In demselben Shu-king heißt es nämlich an einer anderen Stelle: „die alten

Herrscher der Hia-Dynastie (angeblich 2205—1766) pflegten die Tugend; da gab es kein vom Himmel verursachtes Elend, und die Geister der Berge und Ströme verhielten sich ruhig“. Dieser Passus gibt uns sicherlich den Schlüssel für das richtige Verständnis dessen an die Hand, was wirklich gemeint ist. Nicht von Geistern beseelt ist das Universum, sondern von Geistern bewohnt und beherrscht — und darin liegt doch ein gewaltiger Unterschied! Geist und Materie sind dem Chinesen durchaus nicht ein und dasselbe, sondern scharf voneinander geschieden, nicht nur dem Wesen, sondern auch dem Range nach: nicht beseelte Materie, sondern von intelligenten geistigen Potenzen beherrschte Materie.

Der Hauptfehler, den die Verfechter der animistischen Theorie begehen, liegt darin, daß sie sich nicht mit der beglaubigten Überlieferung begnügen, sondern leichter Hand aus Tatsachen des modernen Volksglaubens auf das Bestehen analoger Tatsachen in der altchinesischen Religion schließen. Ein solches Verfahren mag ja als erklärendes Moment bis zu einem gewissen Grade berechtigt sein, zumal es kaum einem Zweifel unterliegt, daß die Religion, wie sie uns in den ältesten Urkunden entgegentritt, schwerlich ein getreues Bild von den religiösen Vorstellungen der großen Menge zu jener Zeit liefert, vielmehr wohl schon damals eine ähnliche Stellung einnahm, wie heutzutage die chinesische Staatsreligion, d. h. als ein religiöser Kultus der regierenden Klassen, — aber trotz alledem läßt sich derartigen Rückschlüssen von der modernen Gegenwart auf eine weit zurückliegende Vergangenheit doch nur eine hypothetische Bedeutung zuerkennen. Im besten Falle können sie uns hier und da dem wahren Sachverhalt einige Schritte näher bringen, setzen uns jedoch dafür um so öfter der Gefahr des Irrtums aus. Wir werden daher gut tun, uns an das zu halten, was uns die angegebenen Quellen selbst bieten.

Die älteste Stelle nun, die sich auf den religiösen Kultus im alten China bezieht, befindet sich im ersten Buch des Shu-king. Es handelt sich dort um den halbmythischen Kaiser Shun, der angeblich im Jahre 2255 v. Chr. den Thron bestiegen haben soll. Aus welcher Zeit die Annahme herührt, läßt sich nicht bestimmen, nur soviel ist sicher, daß diesem Teile des Shu-king ein sehr hohes Alter zuzuschreiben ist. Die Jahreszahl 2255 entspricht allerdings der landläufigen Chronologie, kann aber im übrigen nicht einmal approximativen Wert beanspruchen, da, wie gesagt, das früheste fixierbare Datum der chinesischen Geschichte das Jahr 841 v. Chr. ist. Genug, an der erwähnten Stelle des Shu-king heißt es vom Kaiser Shun, daß er nach seiner Thronbesteigung dem Shang-ti, den sechs Verehrungswürdigen, den Bergen und Strömen und den hundert Geistern geopfert habe.

Dieser Passus ist außerordentlich wertvoll, sofern er trotz seiner großen Unklarheit, die Religion und den Kultus jener ältesten Periode der chinesischen Geschichte wenigstens in allgemeinen Umrissen erkennen läßt. Wir ersehen daraus nämlich zweierlei: erstens, daß das Opfer damals bereits einen wesentlichen Bestandteil des Kultus bildete, und zweitens, welchen Gottheiten geopfert wurde.

An erster Stelle steht, wie wir sehen, der Shang-ti, „der höchste Herrscher“. An zweiter Stelle werden die liu tsung<sup>17</sup>, die sechs Verehrungswürdigen oder Ehrwürdigen, genannt, und hier stehen wir bereits vor einem Rätsel, das wohl für immer ungelöst bleiben wird. Es ist dies nämlich einer der dunkelsten Ausdrücke des ganzen Shu-king, über den sich die chinesischen Kommentatoren bisher vergeblich die Köpfe zerbrochen haben. Eine Stelle des Li-ki hat einen berühmten Gelehrten des 6. Jahrhunderts n. Chr. namens K'ung Ying-tah, einen



Nachkommen des Konfuzius, veranlaßt, in den sechs Verehrungswürdigen die Geister oder Gottheiten der vier Jahreszeiten, die der Kälte und Hitze, den Geist der Sonne, den des Mondes, die der Sterne und die der Dürre zu erblicken. Ein anderer dagegen (Fuh Sheng) will in ihnen die Gottheiten des Himmels, der Erde und der vier Jahreszeiten sehen. Andere stellen wieder andere Vermutungen auf. Kurzum: es bleibt uns schlechterdings nichts anderes übrig als uns mit einem non liquet zu bescheiden. Unter den Bergen und Strömen sind natürlich die Geister der Berge und Ströme gemeint. Was endlich die an letzter Stelle genannten hundert Geister anlangt, so ist das Zahlwort „hundert“ hier, wie das durchaus dem chinesischen Sprachgebrauch entspricht, im Sinne der Allheit gemeint. Es sind darunter nach der übereinstimmenden Ansicht aller chinesischen Kommentatoren die Geister oder Gottheiten des Himmels und der Erde gemeint. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß die chinesische Sprache für die beiden Begriffe „Geist“ und „Gott“ keine verschiedenen Ausdrücke kennt: beide werden durch das Wort shen bezeichnet. So werden auch späterhin die durch den Buddhismus eingeführten indischen Götter des brahmanischen Pantheons, die Devas, im Chinesischen mit dem Ausdruck shen bezeichnet.

Klarer ist die Stellung, die der Shang-ti als oberste Gottheit der altchinesischen Religion einnimmt.

Der Ausdruck Shang-ti<sup>18</sup> bedeutet, wörtlich übersetzt: „der höchste Herrscher oder Herr“, wofür bisweilen auch schlechthin Ti, „Herrscher“ oder „Herr“, gesagt wird. Neben diesem Namen findet sich aber ebenso oft die Bezeichnung T'ien, „Himmel“, oder Hoang-t'ien, „der erhabene Himmel“, im Sinne des höchsten Wesens. Manche haben daraus den Schluß ziehen wollen, daß es sich dabei um zwei gesonderte

Gottheiten handle; das ist jedoch keineswegs der Fall, vielmehr läßt sich mit Leichtigkeit nachweisen, daß beide Ausdrücke durchaus identisch zu verstehen sind. Vom Shang-ti werden genau die nämlichen Prädikate ausgesagt wie vom Himmel. Beide Namen werden oft genug in demselben Satze und im engsten Zusammenhange abwechselnd gebraucht, und man müßte in solchen Fällen geradezu dem Sinne und dem Sprachgebrauch Gewalt antun, wollte man sie auf zwei verschiedene Subjekte beziehen. Desgleichen werden beide Namen sehr oft appositionell neben einander gestellt: das lesen wir bereits im Shu-king und Li-ki und ebenso ist's heute noch: im Himmelstempel zu Peking steht auf dem obersten Altare eine Tafel, die den Shang-ti repräsentiert, mit der Aufschrift: Hoang-t'ien Shang-ti, d. h. „der erhabene Himmel Shang-ti“. Der Ausdruck Himmel wird eben im Chinesischen genau so wie bei uns in doppelter Bedeutung gebraucht: einmal als Bezeichnung für das Himmelsgewölbe und dann auch im Sinne von „Gott“.

Was nun die Stellung anlangt, die der Shang-ti oder Himmel im Glauben der Chinesen einnimmt, so ist er es, der die Geschicke der Welt lenkt: die des ganzen Reiches sowohl wie jedes Einzelnen. Daher wird das Schicksal im Chinesischen durch den Ausdruck t'ien-ming<sup>19</sup>, d. h. „Befehl des Himmels“, bezeichnet. „Der Himmel“, heißt es im Shu-king, „setzte dem Volke Fürsten ein und gab ihm Lehrer, auf daß sie ihn, den höchsten Herrn (Shang-ti) unterstützten.“ Der Kaiser erhält als solcher sein Amt als ein Mandat vom Himmel, er ist somit, wie wir sagen würden, „von Gottes Gnaden“ Herrscher über sein Reich: nach unten hin Mandatar und Sachwalter des Himmels, nach oben hin der Vertreter seines Volkes. Daher die uralte Bezeichnung „Himmelssohn“, t'ien-tszö, für „Kaiser“. Dennoch ist das

chinesische Kaisertum keine Theokratie im eigentlichen Sinne; denn wie der Himmel den Fürsten zu seinem Amte beruft, so kann er sein Mandat auch jederzeit zurückziehen, und das geschieht, sobald der Fürst nicht zur Zufriedenheit des Himmels seines Amtes wartet. Zwar redet der Himmel nicht, denn, wie es im kanonischen Buch der Lieder heißt: „des hohen Himmels Wirkungsweise ist ohn' Geruch und ohne Laut“; — wohl aber gibt er durch mannigfache Zeichen von schlimmer Vorbedeutung, wie etwa Dürre und Überschwemmungen, Mißwachs und Seuchen u. dgl. m. seinen Zorn zu erkennen; dem Volke aber gelten solche Schickungen des Himmels als Fingerzeig, daß mit der bestehenden Regierung zu brechen sei, und die vox Dei wird auf diese Weise zur vox populi. In der Tat kann man sagen, daß das autokratisch regierte Volk Chinas (und zwar schon in den ältesten Zeiten, von denen die Geschichte zu berichten weiß) geradezu das auf religiös-ethischer Grundlage ruhende Recht geltend macht und ausübt, der herrschenden Dynastie den Gehorsam zu kündigen. Fälle dieser Art sind auch in der Geschichte Chinas durchaus nichts Seltenes, und jede neue Dynastie pflegt sich gegenüber ihrer Vorgängerin, die sie vom Thron gestürzt hat, als die Vollstreckerin himmlischer Befehle zu legitimieren.

Als Sachwalter des Himmels soll sich der Fürst dem Himmel gegenüber verantwortlich fühlen, und zwar nicht für seine Person allein, sondern auch für sein Volk. So heißt es im Shu-king in einem Gebete des Kaisers T'ang, der angeblich von 1783—1753 v. Chr. regierte: „Sollte ich gefehlt haben, so wolle meine Schuld nicht den Völkern der zehntausend Gegenden anrechnen; wenn aber die Völker der zehntausend Gegenden gefehlt haben, so lasse ihre Schuld die meine sein.“ Hieraus ist ersichtlich, daß der Wille des Himmels als Schicksalsbeschuß nach der altchinesischen Auffassung die individuelle Verantwortlichkeit keineswegs aufhebt. „Nicht der Himmel stürzt die Men-

schen ins Verderben,“ sagt das Shu-king, „sondern die Menschen verderben sich selber.“ Oder: „Der Himmel bevorzugt keinen, aber er liebt, die ihn fürchten.“ Und an einer anderen Stelle: „Denen, die Gutes tun, sendet er hunderterlei Glück, denen die Böses tun, hunderterlei Unglück.“ — Freilich kann auch der Zorn des strafenden Himmels so furchtbar werden, daß seine Härte dann wohl den Menschen als Ungerechtigkeit erscheint. So enthält z. B. ein Lied des Shi-king die Klage, daß die Güte des Himmels seiner Unendlichkeit nicht entspreche, da er aus Zorn über die schlechte Regierung eines gewissenlosen Herrschers nicht nur diesen allein, sondern auch das unschuldige Volk mit grausamer Härte strafe. Aber der Himmel vermag auch andererseits Gnade zu üben, wie denn z. B. in einem anderen Liede des Shi-king der König Süan (827—782) seiner Klage über die anhaltende Dürre Ausdruck gibt und zugleich den Shang-ti um Gnade anfleht.

Aus allem bisher Gesagten geht allerdings klar genug hervor, daß die alten Chinesen in der Anbetung des Shang-ti oder Himmels ihrem Glauben an eine ausgleichende Gerechtigkeit, an eine sittliche Weltordnung überhaupt, Ausdruck gaben. \*) Aber wie sie sich dieses höchste Wesen beschaffen dachten, das sich nur durch sein Wirken und Walten zu erkennen gibt, davon erfahren wir nichts. Um so interessanter ist es nun, daß sich dennoch drei Spuren einer anthropomorphistischen Vorstellung vom Shang-ti — aber auch nur drei in der gesamten ältesten Literatur! — nachweisen lassen. Zwei davon sind im kanonischen Liederbuch enthalten, die dritte im Shu-king. An der einen dieser beiden Stellen wird erzählt, wie Kiang-yuan, die Mutter des Ahnherrn der Chou-Dynastie, nachdem sie ein Bittopfer dargebracht hat, damit ihr ein Sohn beschert werde, in die

---

\*) Vgl. W. Grube, Religion der alten Chinesen in Bertholets Religionsgeschichtlichem Lesebuch (Tübingen 1908) S. 4 ff.

Fussspur des Shang-ti tritt und infolge davon den Hou-tsi gebiert. Und aus der letzten Strophe desselben Gedichtes erfahren wir ferner noch, daß Shang-ti, ähnlich dem alttestamentlichen Jehova, sich am Dufte der Opfergaben erfreut. \*) In dem anderen der beiden hier in Betracht kommenden Lieder wird Shang-ti (und zwar dreimal nacheinander) redend eingeführt. \*\*) Ähnlich erscheint er dann auch einmal im Shu-king redend. Das sind aber auch, wie gesagt, die einzigen Beispiele, in denen das höchste Wesen sinnlich dargestellt und mit menschlichen Eigenschaften behaftet erscheint.

Wir haben uns verhältnismäßig lange bei dieser obersten Gottheit, dem Shang-ti oder T'ien, aufgehalten, weil sie eine durchaus dominierende, ich möchte fast sagen monarchische Stellung im Kreise der Gottheiten einnimmt; nichtsdestoweniger kann man aber hier doch nicht wohl von einem Monotheismus, nicht einmal mit V. v. Strauß von einem Theismus reden, weil auch die übrigen Gottheiten, wenn auch in mehr oder weniger untergeordneter Stellung an der Leitung des Universums und der menschlichen Geschichte beteiligt sind. \*\*\*)

Bereits im Shu-king ist von höheren, d. h. von himmlischen und irdischen Geistern die Rede, aber nur ganz im allgemeinen; erst aus den großen Ritualwerken der Chou-Dynastie, dem Li-ki und dem Chou-li erfahren wir einiges Nähere über sie. Es ist auffallend, daß die beiden ältesten Quellen, das Shu-king und das Shi-king, nichts von einem Gestirnkult enthalten, obwohl dieser, wie aus den genannten Ritualwerken hervorgeht, während der Chou-Dynastie be-

---

\*) Schiking III. 2. 1. übersetzt von V. v. Strauß (Heidelberg 1880) S. 410 und 412; Grube-Bertholet S. 3 f.

\*\*) Schiking III. 1. 7. übersetzt von V. v. Strauß, S. 403 und 404; Grube-Bertholet S. 3.

\*\*\*) Vgl. Grube, Religion der alten Chinesen in Bertholets Religionsgeschichtlichem Lesebuch, S. 14—20.

reits eine so hohe Entfaltung erlangt hatte, daß er wohl sicherlich auch schon in jener frühesten Periode bestanden hat. Ein Hinweis darauf, daß der Glaube an Geister, die gewisse Gestirne beherrschen, tatsächlich bereits in jener ältesten Zeit vorhanden war, kann wohl darin gefunden werden, daß Sonne, Mond und die fünf Planeten als die „sieben Regenten oder Lenker“<sup>20</sup> genannt werden. Aus dem Li-ki hingegen ist zu ersehen, daß der Sonne und dem Monde auf besonderen Altären Opfer gebracht wurden, desgleichen den 12 Sternbildern des Tierkreises; und im Chou-li werden unter den Gestirnen, denen Opfer dargebracht wurden, noch u. a. folgende genannt: die fünf Planeten, deren jeder einem der fünf Elemente entsprach: Venus dem Metall, Merkur dem Wasser, Saturn der Erde, Mars dem Feuer, Jupiter dem Holz; ferner bestimmte Gestirne, die über den Wind, über den Regen, über das Volk herrschten, die den Dekreten vorstanden u. dgl. Kurzum, hier liegt bereits der bis auf den heutigen Tag in China verbreitete Glaube in nuce vor, daß fast jede Naturerscheinung und jedes Lebensgebiet unter der Leitung himmlischer Gestirne steht. Daß dieser Gestirnkult nicht erst ganz plötzlich unter der Chou-Dynastie in Aufnahme gekommen ist, sondern schon in älterer Zeit bestanden hat, unterliegt keinem Zweifel, und wenn er weder im Shu-king noch im Shi-king besonders erwähnt wird, so dürfen wir eben nicht vergessen, daß diese beiden Texte überhaupt weit davon entfernt sind, uns ein erschöpfendes Bild des religiösen Glaubens jener Zeit zu geben.

Was die irdischen Geister anlangt, so werden unter diesen die Berge und Ströme am öftesten genannt, und zwar stehen unter diesen zuerst vier Berge und vier Ströme obenan, die als besonders heilig verehrt werden. Die vier heiligen Berge sind: 1. der T'ai-shan<sup>21</sup> im Osten, in Shan-

tung, auf dessen Gipfel im Altertum von jedem Begründer einer neuen Dynastie ein Opfer dargebracht wurde. Er ist noch heutigen Tages das Ziel zahlreicher Wallfahrten; 2. im Westen der Hoa-shan<sup>22</sup> in Shan-si, dessen Gottheit nach dem Volksglauben die Herrschaft über die Metalle und ferner über die Vögel, Vierfüßler und Reptilien hat, 3. im Süden der Heng-shan<sup>23</sup> in Hu-nan, der nach dem Volksglauben die Gestirne, sowie die Tiere des Wassers und die Drachen regiert, und 4. im Norden ein Berg, der gleichfalls den Namen Heng-shan<sup>24</sup> führt und in der Provinz Chih-li befindlich ist. Zu diesen vier Bergen wurde unter den Chou noch ein fünfter gefügt, der im Gegensatz zu den vier Himmelsgegenden das Zentrum repräsentiert; es ist dies der Sung-shan<sup>25</sup> in Ho-nan.

Die vier heiligen Ströme werden nicht mit Namen angeführt, doch unterliegt es keinem Zweifel, daß der Hoang-ho und der Yang-tszë die erste Stelle unter ihnen einnehmen. Nächst diesen großen Bergen und Strömen wurden auch den Seen und Wäldern, sowie den kleinen Flüssen und Bächen, den Quellen und sogar den Brunnen Opfer dargebracht. Als unter der Chou-Dynastie das Reich in eine immer größere Anzahl von Feudalstaaten zerfiel, hatte jeder dieser einzelnen Lehensstaaten seine heiligen Berge und Ströme, die sich besonderer Verehrung erfreuten.

Außerdem aber opferte man den Schutzgottheiten der vier Himmelsgegenden und der fünf Elemente, sowie besonders den lokalen Schutzgöttern des Erdbodens She<sup>26</sup> und denen der Saaten Tsi<sup>27</sup>. Endlich seien die fünf Opfer, die sog. wu-szë<sup>28</sup> erwähnt, nämlich: den Schutzgeistern des inneren Tores<sup>29</sup>, des Herdes<sup>30</sup>, des äußeren Tores<sup>31</sup>, der

<sup>22</sup> 華山    <sup>23</sup> 衡山    <sup>24</sup> 恒山    <sup>25</sup> 嵩山  
<sup>26</sup> 社    <sup>27</sup> 稷    <sup>28</sup> 五祀    <sup>29</sup> 戶    <sup>30</sup> 竈灶    <sup>31</sup> 門

Wege<sup>32</sup> und der Mitte des Hauses<sup>33\*</sup>). Von diesen fünf Schutzgeistern nehmen in der heutigen Volksreligion zwei, nämlich der Gott des häuslichen Herdes und die Türgeister, wie wir später sehen werden, eine hervorragende Stellung ein.

Die hier genannten Schutzgottheiten sind die hauptsächlichsten unter den hundert Geistern oder Gottheiten\*\*), die in dem vorhin angeführten Zitat aus dem Shu-king gemeint waren. Auffallend ist nur, daß in jenem Zitat gerade diejenige Gottheit, die in dem Glauben der alten Chinesen nächst dem Shang-ti die vornehmste Stelle einnimmt, nicht besonders genannt wird, die Gottheit der Erde\*\*\*). Der Name dieser Gottheit, Hou-t'u<sup>34</sup>, hat mehrfach zu Mißverständnissen Anlaß gegeben und bedarf daher einer Erklärung. T'u<sup>35</sup> ist die noch heute übliche Bezeichnung für „Erde“, „Erdboden“. Hou<sup>36</sup> bedeutet ursprünglich „Souverain“, „Fürst“, und bezeichnet nach dem ältesten Sprachgebrauch stets ausschließlich ein Wesen männlichen Geschlechts; demgemäß kann der Name Hou-t'u wörtlich nur durch „der Fürst Erde“ wiedergegeben werden. Nun könnte freilich nach den Stellungsgesetzen der chinesischen Grammatik das Wort *hou* als adjektivisches Attribut aufgefaßt werden, woraus sich dann die Bedeutung: „die fürstliche oder souveräne Erde“ ergeben würde. Gegen eine solche Auffassung spricht die Tatsache, daß die Gottheit Hou-t'u bereits im Li-ki mit einer Gestalt der mythischen Vorzeit, nämlich mit einem Sohne des Kaisers Shen-nung namens Kung-kung<sup>37</sup> identifiziert wird, der das Land in den neun Provinzen

32 行 33 中雷 34 后土 35 土 36 后

37 共工

\*) Vgl. Grube-Bertholet S. 16.

\*\*) Vgl. Grube-Bertholet S. 16—19.

\*\*\*) Vgl. Grube-Bertholet S. 14.



des Reiches urbar machte, und daraufhin zum Schutzgott der Erde erhoben wurde. Dergleichen nachträgliche Identifizierungen von Gottheiten mit Gestalten aus der mythischen Vergangenheit finden sich in den ältesten Quellen noch nicht, wohl aber in großer Zahl im Li-ki. Es ist dies eine offenbar durch den Ahnenkult angeregte Tendenz, die Gottheiten zu einer Art von Heroen umzugestalten und auf solche Weise zu versinnlichen, die sich jedoch erst unter der Chou-Dynastie geltend machte. Für uns ist aber dieser Spezialfall insofern von Wichtigkeit, als er klar beweist, daß den Chinesen jener Zeit, die ihnen später angedichtete Vorstellung von der Erde als einer weiblichen Gottheit, die sie gewissermaßen als „Mutter Erde“ verehrt hätten, völlig fern gelegen hat. Erst unter der Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 221 n. Chr.) nimmt das Wort *hou*<sup>38</sup> die Bedeutung „Fürstin“, „Kaiserin“ an, die es bis auf den heutigen Tag behalten hat, und erst in einer Hymne aus dieser Zeit findet sich der erste Hinweis, daß man sich die Gottheit der Erde damals allerdings weiblich vorstellte, da sie dort geradezu als „die fruchtbare Mutter“ bezeichnet wird. Ein Rückschluß aus dieser verhältnismäßig späten Metamorphose auf frühere Zeiten ist aber schon aus dem Grunde unzulässig, weil der Anthropomorphismus, wie wir gesehen haben, in der ältesten uns zugänglichen Periode der chinesischen Religion überhaupt so schwach entwickelt war, daß von einer Unterscheidung zwischen männlichen und weiblichen Gottheiten wohl kaum die Rede sein konnte.

Außer dem Glauben an himmlische und irdische Geister bestand aber in China von alters her der Glaube an das Walten von Geistern menschlichen Ursprungs, die wohl auch in den „hundert Geistern“, die in jenem Zitat aus dem Shu-king erwähnt werden, mit einbegriffen waren, — und

dies führt uns zum zweiten Bestandteil der altchinesischen Religion, zur Ahnenverehrung.\*)

Soweit in den beiden ältesten Quellen, dem Shu-king und dem Shi-king, von der Ahnenverehrung die Rede ist, handelt es sich stets nur um fürstliche Ahnen; aber es würde nichtsdestoweniger höchst verfehlt sein, wollten wir daraus den Schluß ziehen, daß der Ahnenkult in den frühesten Zeiten ausschließlich auf die regierenden Klassen beschränkt gewesen sei. Wie ich schon erwähnte, sind es im Shu-king die alten Herrscher und deren Ratgeber und Großwürdenträger, die allein das Wort führen, das eigentliche Volk, die große Masse, spielt dort gewissermaßen die stumme Rolle von Statisten und ist sozusagen eigentlich nur da, um regiert zu werden. Und auch im Shi-king liegt die Sache ähnlich. Im ersten Abschnitte des Shi-king, der, wie gesagt, aus echten Volksliedern besteht, ist von Dingen, die sich auf Religion und Kultus beziehen, überhaupt nicht die Rede. Die größeren Oden und Gesänge der drei übrigen Abschnitte hingegen tragen ein durchaus höfisches Gepräge, und wo sich's in ihnen um Ahnenverehrung handelt, können daher selbstverständlich nur fürstliche Ahnen gemeint sein. Ungleich reicheren Aufschluß gewähren uns jedoch die großen Ritualwerke — allen voran das Li-ki. Hier wird ganz ausdrücklich gesagt, daß auch das niedere Volk den Manen seiner verstorbenen Vorfahren regelmäßig Opfer darbrachte, und für die Zeit des Konfuzius, d. h. für das 6. Jahrhundert v. Chr., unterliegt die allgemeine Verbreitung der Ahnenverehrung gar keinem Zweifel mehr. Wir werden daher wohl getrost auch für die vorhergehenden Jahrhunderte dasselbe annehmen dürfen.

Wie und wo man sich das Fortleben der abgeschiedenen Seelen dachte, darüber fehlt freilich jede Andeutung. Nur von den erlauchten Vorfahren des Herrscherhauses erfahren

---

\*) Vgl. Grube-Bertholet, S. 20—26.

wir aus den Liedern des Shi-king, daß man sie sich als zu den Seiten des Shang-ti im Himmel thronend vorstellte. \*) Daraus läßt sich jedoch kein Schluß ziehen auf den Verbleib der ungezählten Scharen aller übrigen abgeschiedenen Seelen, denn auch nach dem Tode bleiben die sozialen Verhältnisse und Rangunterschiede des Diesseits bestehen: das kann man schon daraus sehen, daß in China dem Kaiser das Recht zusteht, wenn er verdienten Staatsbeamten eine Rangerhöhung oder ein Adelsprädikat verleiht, diese Auszeichnung zugleich mit rückwirkender Kraft auf deren Vorfahren auszudehnen, und dergleichen Nobilitierungen post mortem sind dort bis auf den heutigen Tag eine viel häufigere Erscheinung als die äußerst seltene Verleihung erblichen Adels. So haben z. B. die Kaiser der gegenwärtig regierenden Mandschu-Dynastie sechs ihrer Vorfahren, die bei ihren Lebzeiten einfache Stammeshäuptlinge waren, den posthumen Kaisertitel verliehen. — Es läßt sich somit über den Ort, wo man sich die abgeschiedenen Seelen weilend dachte, schlechterdings nichts sagen; nur soviel wissen wir, daß den verstorbenen Vorfahren ein Einfluß auf das Leben und Schicksal ihrer überlebenden Nachkommen zugeschrieben wurde. \*\*) Da nun aber dieser Einfluß nicht nur günstiger, sondern unter Umständen auch schädigender Art sein konnte, so bemühte man sich in China zu allen Zeiten, wie das auch heute noch genau in derselben Weise geschieht, nach Kräften, ihre Gunst zu gewinnen, indem man vor allem darauf bedacht war, durch regelmäßige Opferdarbringungen für das leibliche Wohl der abgeschiedenen Seelen zu sorgen. Aus dieser naiven Vorstellung von den irdischen, leiblichen Bedürfnissen der Geister der Verstorbenen erklärt sich andererseits auch der Wert, den die Chinesen auf männliche Nachkommenschaft legen: sie glauben,

---

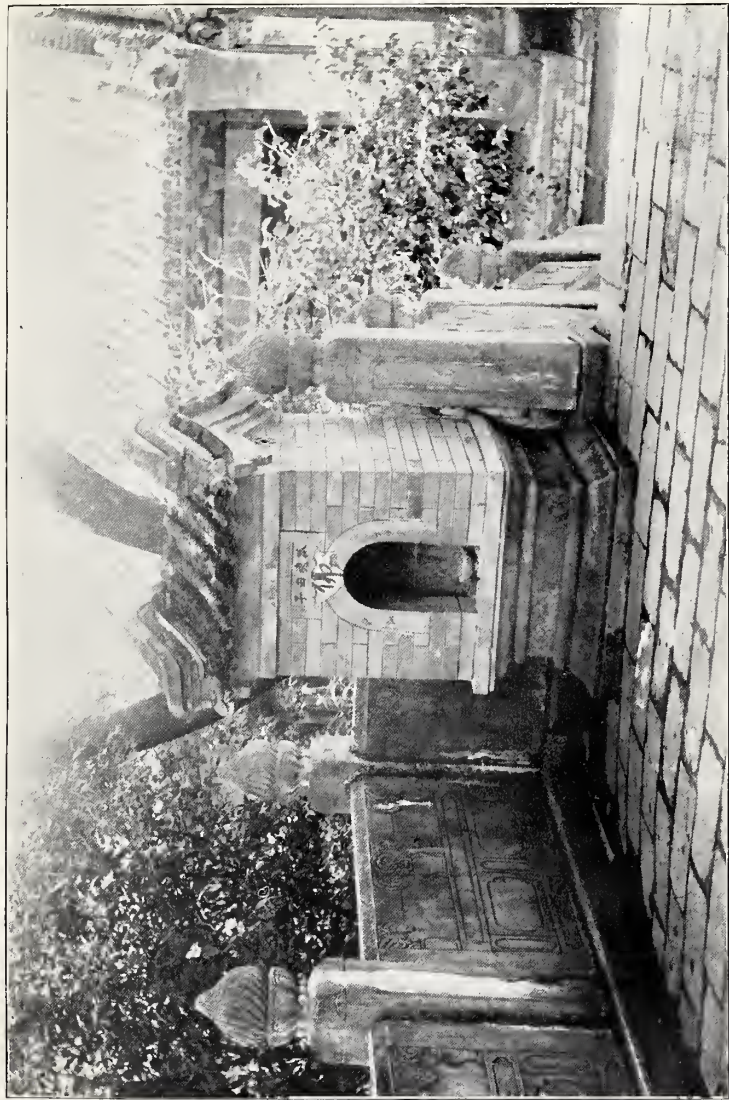
\*) Shi-king III. 1. 1. Nr. 1; IV. 1. 1; III. 1. 9. Nr. 1. V. v. Strauß, S. 389, 467, 407; Grube-Bertholet, S. 23 f.

\*\*) Vgl. Grube-Bertholet, S. 24—26.

dadurch ihre Existenz nach dem Tode sicher zu stellen, denn das Ahnenopfer darf nur vom ältesten Sohne dargebracht werden. Keine Nachkommenschaft zu haben ist nach einem Ausspruche des Philosophen Meng-tszě, eines Zeitgenossen des Sokrates, der höchste Grad der Pietätlosigkeit, weil derjenige, der kinderlos stirbt, nicht nur seiner eigenen Person, sondern auch seinen vor ihm verstorbenen Vorfahren den Genuß des Ahnenopfers entzieht und sie so dem Hunger preisgibt. Die Seelen derer, die ohne Nachkommenschaft verstorben sind, irren obdachlos und hungernd als Gespenster umher und suchen die Lebenden zu schädigen; daher sucht man sie durch Opfertaten zu beschwichtigen. Schon im Li-ki lesen wir, daß den Seelen kinderlos oder minderjährig Verstorbener besondere Opfer dargebracht wurden.

Zweifellos geht die Ahnenverehrung auf das von alters her bestehende eigentümliche Verhältnis zwischen Eltern und Kindern zurück. So weit wir die Geschichte Chinas zurückverfolgen können, finden wir bereits die patria potestas in uneingeschränkter Geltung. Nominell wird der Chinese zwar mit 20 Jahren mündig (Männerhut = toga virilis), tatsächlich aber wird er es erst mit dem Tode seines Vaters. So lange dieser lebt, hat er absolute Gewalt über seine Kinder. Daher ist dem Chinesen auch die Wurzel aller Tugenden das hiao <sup>38a</sup> d. h. die kindliche Pietät, die Liebe und Gehorsam in sich schließt. Von der Familie auf den Staat übertragen, erweitert sich die kindliche Pietät zum Begriffe des Gehorsams der Untertanen gegen die Obrigkeit. Durch die sprichwörtliche Redensart: „Der Kaiser ist des Volkes Vater und Mutter“, ist der patriarchalische Zug, der heute noch wie vor 3000 Jahren dem chinesischen Staatswesen seinen Stempel aufdrückt, kurz und bündig charakterisiert. Und wie die kindliche Pietät die sittliche Grundlage des häuslichen und

Tafel II.



Schrein für obdachlose Seelen, Kloster Ta-chiao-sze bei Peking.



öffentlichen Lebens ist, so ist in demselben Maße die Ahnenverehrung recht eigentlich die Grundlage des religiösen Lebens und Glaubens der Chinesen, sowohl in alter wie in neuer Zeit.

Was nun die religiösen Bräuche und Formen des religiösen Kultus\*) anlangt, so scheinen sie sich im frühesten Altertum durch große Einfachheit und schlichte Würde ausgezeichnet zu haben. Dem Shang-ti oder Himmel, sowie sämtlichen Naturgöttheiten opferte man im Freien, den Schutzgeistern des Hauses natürlich im Hause. Für den Himmel wurde ein runder Altar errichtet, für die Erde, die man sich viereckig dachte, ein viereckiger Altar. Besondere Hallen oder Tempel wurden ursprünglich nur für den Ahnenkult benutzt. Das mag auf den ersten Blick auffallen und zu der Annahme verleiten, als hätten die Geister der Verstorbenen in höherem Ansehen gestanden als der Shang-ti und die Naturgeister. Das war jedoch keineswegs der Fall, und daß in dem einen Falle Altäre unter freiem Himmel, im andern Falle geschlossene Tempel errichtet wurden, läßt sich wohl am ungezwungensten aus dem Bestreben erklären, den Geistern da zu huldigen, wo man sie sich weilend und wirkend dachte: die Wirkungsstätte der Naturgeister aber ist das Universum, die des Menschen sein Haus. Sowohl die Altäre und Tempel als auch sämtliche Gerätschaften, die sakralen Zwecken zu dienen hatten, wurden durch Bestreichen mit dem Blute von Opfertieren geweiht.

Es ist für die Religion und den Kultus der alten Chinesen im höchsten Grade bezeichnend, daß der Verkehr zwischen Menschen- und Geisterwelt durch strenge Satzungen geregelt war, — eine Eigentümlichkeit, die wir auch an der gegenwärtigen chinesischen Staatsreligion wahrnehmen können. Der Kaiser ist als Mandatar des Himmels zugleich der einzige rechtmäßige Vertreter zwischen seinem Volke und

---

\*) Vgl. Grube-Bertholet, S. 26—51.

dem Himmel. Er allein hat demzufolge auch das Recht als Pontifex maximus dem Himmel und der Erde zu opfern; ebenso ist nur er allein befugt, diesen Dienst gegenüber den Schutzgeistern des Erdbodens und der Saaten sowie der heiligen Berge und Ströme des Reiches zu versehen. Die Lehensfürsten dürfen nur den Schutzgeistern des Erdbodens und der Saaten sowie der Berge und Ströme ihres eignen Gebietes Opfer darbringen. Die Opferdarbringungen der Großwürdenträger sind auf die fünf Schutzgeister des Hauses, die der übrigen Beamten und des Volkes auf die eignen Vorfahren beschränkt.

Die beiden Mittel, über die der Mensch verfügt, um sich bei den Gottheiten Gehör zu verschaffen, sind das Gebet und das Opfer: in ihnen findet daher der religiöse Kultus seinen Ausdruck.

Für das Gebet\*) besitzt die chinesische Sprache drei Ausdrücke, deren Schriftzeichen (zum Teil wenigstens) uns wiederum den sichersten Aufschluß über ihre Bedeutung geben. Es sind dies: 1. chu<sup>39</sup>, bestehend aus Geist<sup>40</sup> oder Gottheit, Mund<sup>41</sup> und Mensch<sup>42</sup>. Es stellt mithin einen Menschen dar, der sich mit der Rede seines Mundes an die Gottheit wendet. 2. tao<sup>43</sup>, besteht aus „Gottheit“ und „langes Leben“ und wird sich daher wohl ursprünglich auf die Bitte um langes Leben beschränkt haben, obwohl sich eine solche Einschränkung aus dem Sprachgebrauch, soweit wir ihn zurückverfolgen können, nicht nachweisen läßt. Der dritte Ausdruck K'i<sup>44</sup> ist ein Schriftzeichen, das aus Gottheit und Beil zusammengesetzt ist. Hier bieten die graphischen Bestandteile keine genügende Auskunft, und wir sind daher auf die einheimische Worterklärung angewiesen. Im ältesten chinesischen Wörterbuch, dem Shuoh-wen, das um das Jahr 100

39 祝    40 示    41 口    42 儿    43 禱    44 祈

\*) Vgl. Grube-Bertholet S. 47—51.



unserer Zeitrechnung verfaßt worden ist, wird es durch „um Glück bitten“<sup>45</sup>, erklärt. — Die Gebete sind von zweierlei Art: 1. Bittgebete, 2. Dankgebete. Meist beziehen sich die Bittgebete auf leibliches Wohlergehen, langes Leben, reiche Ernte, Abwendung von Mißwachs und Pestilenz u. dgl. m. Dankgebete fanden stets nach der Ernte statt. Ein dem Shu-king entnommenes Gebet ist bereits vorhin angeführt. Bei feierlichen Opferzeremonien wurden die Gebete niedergeschrieben und abgelesen. — Im Chou-li werden sechs Arten von Bitt- und Dankgebeten aufgezählt, die der Vorbeter bei verschiedenen Anlässen zu verfassen und niederzuschreiben hatte.

Auch für den Begriff des Opfers\*) hat die alte Sprache bereits eine ganze Reihe von Ausdrücken, je nach der Gottheit, der es galt, und nach seiner besonderen Bestimmung. Ich will hier nur den gebräuchlichsten unter ihnen anführen, den Terminus tsi<sup>46</sup>, dessen Schriftzeichen aus den Elementen „Gottheit“<sup>47</sup>, „Fleisch“<sup>48</sup> [für<sup>49</sup>] und „die rechte Hand“<sup>50</sup> besteht. Dies Schriftzeichen ist insofern lehrreich, als es beweist, was übrigens durch die Überlieferung bestätigt wird, daß unter den Gegenständen, die dargebracht wurden, die Opfertiere die erste Stelle einnahmen.

Ich will bei dieser Gelegenheit eine kurze Bemerkung über das Menschenopfer einschalten. Obwohl nämlich das Menschenopfer in der Überlieferung nirgends ausdrücklich erwähnt wird, finden wir doch an zwei Stellen, im Li-ki und bei Meng-tszě, einen ziemlich deutlichen Hinweis, daß ein solches wohl tatsächlich bestanden hat. Es bestand nämlich im frühesten Altertum der Brauch, dem Toten

45 求福也

46 祭

47 示

48 夕

49 肉 50 又

\*) Vgl. Grube-Bertholet S. 26—47.

Strohuppen in Menschengestalt als Grabbeigaben zu geben. Offenbar ist dieser Brauch nur der Überrest eines älteren Brauches, bei Begräbnissen Untergebene oder Angehörige des Toten mit diesem lebendig zu begraben. Diese Annahme gewinnt noch dadurch an Wahrscheinlichkeit, daß die Opfertiere keineswegs immer verbrannt, sondern bei gewissen Opfern auch in die Erde vergraben wurden: so z. B. wurde bei den Opfern, die den Schutzgenien der vier Jahreszeiten dargebracht wurden, ein Schaf und ein Schwein vergraben.

Als vornehmste Opfertiere galten die sechs Haustiere: Rind, Pferd, Schaf, Schwein, Hund und Huhn. Die Wahl des Opfertieres richtete sich sowohl nach der Gottheit, der das Opfer galt, als auch nach dem Range dessen, der es darbrachte. Der Ochse z. B. galt als das edelste Tier und wurde demgemäß dem Himmel und der Erde „Shang-ti und Hou-t'u“, dargebracht. Wenn der Kaiser den Schutzgöttern des Erdbodens und der Saaten opferte, so bediente er sich dazu einer Kuh, während die Lehensfürsten sich in solchem Falle mit einem Schafe zu begnügen hatten. Da die Opfertiere durchaus makellos sein mußten, so war ein ganzes Personal erforderlich, das sich mit der Auswahl, der Pflege und dem Schlachten der Opfertiere zu befassen hatte. Außer den Opfertieren wurden aber ferner auch noch Feldfrüchte verschiedener Art, besonders Reis, Hirse und Weizen, und außerdem Proben des Gewerbefleißes, wie Seidenstoffe und Nephritgegenstände, als Opfergaben verwendet. Für das Trankopfer verwendete man außer reinem Wasser auch noch (da die Chinesen den Traubenwein bekanntlich nicht haben) Branntwein aus Reis und Hirse.

Obwohl es, wie erwähnt, keine geschlossene Priesterkaste gab, war der Kaiser bei der Opferfeier von zahlreichen hohen Würdenträgern und sonstigen Beamten umgeben, deren jeder ein besonderes Amt versah. Obenan stand der Tachu oder erste Vorbeter, der die ganze Zeremonie zu leiten hatte, wobei ihm die Siao-chu oder Vorbeter zweiten Ranges

assistierten. Ohne Zweifel wurden schon im Altertum dergleichen sakrale Ehrenämter, wie dies auch gegenwärtig geschieht, gewissen dazu ausersehenen höheren Beamten und Würdenträgern ad hoc übertragen. Übrigens ist es für die geachtete Stellung der Frau im alten China kennzeichnend, daß sich am Ahnenopfer auch die Ehefrauen beteiligten.

Vor jedem größeren Opfer mußte man 10 Tage lang Enthaltbarkeit üben, indem man Schmausereien, Musik und sonstige Vergnügen mied.

Bei Ausübung seiner priesterlichen Funktionen, so beim Himmelsopfer, legte der Kaiser ein besonderes Opfergewand an, auf dem Sonne, Mond, Sterne und Drachen als Embleme des Himmels gestickt waren, und auf dem Kopfe trug er eine Art Krone, von der 12 Perlenschnüre herabhingen. Nach dem Li-ki IX, II, 6 „ist 12 die Zahl des Himmels“. Was mit dieser Bemerkung gemeint ist, ist schwer zu sagen, — vermutlich wohl die 12 Monate des Jahres.

Unter der Chou-Dynastie beginnt die ursprüngliche Einfachheit und Schmucklosigkeit der Kultusformen immer mehr dem Streben nach äußerem Pomp und Gepränge zu weichen, und mit der allmählichen Vergrößerung des Opferpersonals nimmt auch die äussere Prachtentfaltung stetig zu. So lesen wir z. B., daß unter den Chou das Himmelsopfer und das kaiserliche Ahnenopfer nicht mehr wie bisher nur mit Gesängen und Musik, sondern auch mit Tänzen und pantomimischen Darstellungen von zum Teil historischem Inhalt verbunden war. Es scheint somit, daß auch in China Theater und Drama dem religiösen Kultus ihre Entstehung verdanken.

Im Gegensatz zum Kultus, der dem Shang-ti und den Naturgeistern galt, trug der Ahnenkult ein innigeres und intimeres Gepräge, schon weil er nicht auf die herrschenden Klassen beschränkt war, sondern sich auf alle erstreckte: er war und ist auch heute noch im besten Sinne ein häuslicher Kult, der unmittelbar in das Leben der Familie und

des einzelnen eingreift\*). Wie der Kaiser und die Lehensfürsten vor jedem Unternehmen die Ahnen davon in Kenntnis setzen und ihren Segen erleben, so ist auch im Hause des Privatmannes die Ahnenhalle oder, falls keine solche vorhanden ist, das Hauptgemach, in dem den Ahnen die vorgeschriebenen Opfer dargebracht werden, das Sanktuarium der Familie, wo sich die wichtigsten und entscheidendsten Momente des häuslichen Lebens abspielen. Den Geistern der Vorfahren werden alle wichtigen Ereignisse im Leben jedes einzelnen Familiengliedes, wie Geburt, Mündigkeitsfeier, Eheschließung, Beförderung im Dienste, Rangerhöhung, Tod usw. feierlich mitgeteilt. Man war und ist in China von dem Glauben durchdrungen, daß die verstorbenen Vorfahren tätigen Anteil am Wohl und Wehe ihrer überlebenden Nachkommen nehmen. „Der Eltern Segen baut den Kindern Häuser“ ist ein Wort, dem in China eine viel tiefere und realere Bedeutung innewohnt als bei uns.

Nur der älteste Sohn hat das Recht, den Ahnen seines Hauses die vorgeschriebenen Opfer darzubringen. Der Verstorbene aber, für den das Opfer bestimmt war, wurde im Altertum durch einen seiner Nachkommen vertreten\*\*). Meist pflegte es ein Kind zu sein und zwar womöglich ein Enkel des Verstorbenen. Nur wenn ein solcher nicht vorhanden war, konnte irgendein anderer minderjähriger Träger desselben Geschlechtsnamens mit diesem Ehrenamte betraut werden. Der Repräsentant des Toten hieß *shi*<sup>51</sup>, d. h. „Leiche“; nach Rückerts Vorgange bedient sich V. v. Strauß

51 *P*

\*) Der Verlauf eines Ahnenopfers im Altertum wird uns im Liede: „Der große Gottesdienst im Ahnentempel“ (Shi-king II. 6.5. V. v. Strauß, S. 347—349) anschaulich geschildert. Vgl. Grube-Bertholet, S. 27—29; vgl. auch W. Grube, Zur Pekinger Volkskunde, S. 45—47.

\*\*\*) Vgl. Grube-Bertholet S. 22 f. und S. 33 (Tsi-t<sup>4</sup>ung=Opfer—Summarium nr. 16).

dafür des sehr glücklich gewählten Ausdrucks „Totenknabe“. Mit einem Obergewande des Toten, dem das Opfer galt, bekleidet, nahm der Totenknabe die Opfergaben entgegen, und erst nachdem er von jeder der dargebrachten Opfergaben gekostet, verzehrten die übrigen Teilnehmer an der Feier bei gemeinsamem Mahl den Rest des Opferfleisches. Auch pflegte man Bekannte und Freunde mit Opferspeisen zu beschenken, um sie an dem Segen, den das Opfer bringt, teilnehmen zu lassen. Wenn ein regierender Fürst ein Ahnenopfer darbrachte, schickte er seinen Großwürdenträgern stets vom Opferfleische; wenn er es unterließ, so wurde das als Kränkung empfunden. Als z. B. Konfuzius, während er den Posten eines Justizministers in seinem Heimatsstaate Lu bekleidete, von seinem Fürsten beim Ahnenopfer übergangen wurde, legte er sofort sein Amt nieder und verließ das Land.

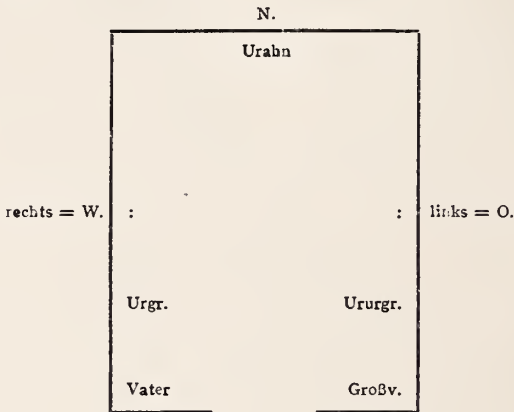
Die Vertretung eines Toten galt für ein so hohes Ehrenamt, daß z. B. jeder, der unterwegs einem Totenknaben begegnete, verpflichtet war, aus dem Wagen zu steigen, um ihn zu begrüßen, — eine Ehrenbezeugung, der sich nicht einmal ein regierender Fürst entziehen durfte. Diese Vertretung des Toten durch einen lebenden Nachkommen war jedoch nur auf das Ahnenopfer beschränkt. Im übrigen war der Tote im Ahnentempel durch eine Tafel<sup>52</sup> repräsentiert.

Im 3. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, als die Ts'in-Dynastie ans Ruder kam, ist die altehrwürdige Sitte abgeschafft worden, und an die Stelle des Totenknaben sind Tafeln, die den Namen des Verstorbenen tragen, getreten. Es sind dies die bis auf den heutigen Tag üblichen Ahnentafeln\*)<sup>53, 54</sup>, auf die wir bei Gelegenheit der gegenwärtigen Volksreligion noch ausführlicher zurückkommen werden.

52 主      53 神主      oder      54 靈牌

\*) Vgl. Grube-Bertholet, S. 23.

Im Altertum hatte der Kaiser sieben Ahnentempel resp. sieben besondere Räume im Ahnentempel. Im Norden war der Raum für die Tafel des Urahns. Rechts und links die Tafeln der Vorfahren aus den sechs nächstliegenden Generationen, und zwar war die Rangordnung dabei in der Weise geregelt, daß die Ahnentafeln der älteren Generation auf der linken oder östlichen, die der entsprechenden jüngeren Generation auf der rechten oder westlichen



Seite aufgestellt waren. Die Tafel des Urahns oder Stammvaters des Geschlechts verblieb (wenigstens im kaiserlichen und fürstlichen Ahnentempel) für alle Zeiten auf ihrem Platze. Kam durch Todesfall in der Familie eine neue Ahnentafel hinzu, so wurden die Plätze der Rangordnung entsprechend geändert, und die Tafel des nächst dem Urahn ältesten Vorfahren entfernt. Die Ahnentafeln, die auf diese Weise aus dem Ahnentempel fortgenommen wurden, wurden alsdann in einem besonderen Gelasse untergebracht, dem sog. t'iao<sup>55</sup>. Diesen entfernten Vorfahren wurden nicht mehr wie den

näheren allmonatlich, sondern nur viermal jährlich Opfer dargebracht.

Während die Kaiser, wie gesagt, sieben Ahnentempel hatten, mußten sich die Lehensfürsten mit fünf begnügen, die Großwürdenträger<sup>56</sup> hatten deren drei, die übrigen Beamten nur einen, und die Leute aus dem Volke durften überhaupt keinen Ahnentempel haben, sondern stellten ihre Ahnentafeln im Schlafgemach auf.

Von einzelnen Äußerlichkeiten abgesehen, ist der Ahnenkult bis auf den heutigen Tag ziemlich unverändert geblieben.

So haben wir die Religion und den Kultus der alten Chinesen in ihren beiden Hauptbestandteilen, dem Naturkult und dem Ahnenkult, in ihren wesentlichsten Zügen kennen gelernt. Wir würden jedoch ein sehr unvollständiges und daher inadäquates Bild vom religiösen Glauben der alten Chinesen erhalten, wenn wir das ganze weite Gebiet alles dessen, was man kurzweg als Aberglauben bezeichnen kann, unberücksichtigt lassen wollten. Glaube und Aberglaube sind ja, wo es sich um Offenbarungs- oder kanonische Religionen mit festen Satzungen und Dogmen handelt, klar voneinander geschiedene Gebiete. Hier dagegen, wo keine bindende Lehre vorliegt, sind dem Glauben und seiner Betätigung durch äußere Formen und Bräuche auch keine festen Schranken gezogen.

Ohne mehr als nötig ins Detail zu gehen, sollen hier nur ganz im allgemeinen die beiden wichtigsten Erscheinungsformen des Aberglaubens hervorgehoben werden, wie sie bereits im frühesten chinesischen Altertum vorliegen: die Divination und der Exorzismus.

Es ist schon erwähnt, daß der Himmel nach dem Glauben der alten Chinesen seine Billigung und Mißbilligung

durch äußere Zeichen zu erkennen gibt. Gleichmäßige Verteilung von Regen und Sonnenschein, reichliche Ernten, Wohlstand und Friede gelten als Beweise dafür, daß der Himmel mit dem herrschenden Regiment zufrieden ist; außergewöhnliche Naturerscheinungen hingegen, wie Sonnen- und Mondfinsternis, Überschwemmung und Dürre, Hungersnot und Pestilenz werden als Vorboten des himmlischen Zornes betrachtet. Sie richtig zu deuten ist eine wichtige Aufgabe, die besondere Kenntnisse voraussetzt; ihnen entgegenzuwirken eine Kunst, auf die sich nur einzelne Auserwählte verstehen. Aber abgesehen von den Gottheiten und Geistern, deren Gunst durch vorgeschriebene regelmäßige Opfer und Gebete erfleht wird, gibt es noch zahllose unsichtbar wirkende geheimnisvolle Mächte, von denen sich das naive Bewußtsein umgeben glaubt und die das tägliche Leben jedes Einzelnen auf Schritt und Tritt teils fördernd, teils hemmend beeinflussen. Dieser Glaube ist in China gleichfalls uralt, und die Kunst, jene unsichtbaren Mächte günstig zu stimmen oder unschädlich zu machen, stand dort von jeher in hoher Blüte. Als der Kaiser Shi-hoang-ti im Jahre 213 v. Chr. durch das berühmte Edikt der Bücherverbrennung fast das ganze Schrifttum durch Feuer vernichten ließ, wagte dieser größte Realpolitiker nicht, die Bücher, die sich mit der Wahrsagekunst befaßten, anzutasten.

Schon im frühesten Altertum finden wir in China berufsmäßige Wahrsager, deren Amt sogar erblich gewesen zu sein scheint — die sog. chan-jen<sup>57</sup> oder wu<sup>58</sup>. Sie wurden bei allen großen sowohl wie kleinen, öffentlichen und häuslichen Unternehmungen zu Rate gezogen. Vor Antritt eines Kriegszuges, vor jedem Opfer, sofern es nicht vorschrittmäßig an bestimmten Tagen des Jahres stattfinden mußte, hatten sie zuvor einen günstigen Tag zu wählen; desgleichen



auch, wenn es sich um eine Mündigkeitsfeier, Eheschließung, um die Grundsteinlegung für ein Haus handelte und dergleichen mehr. Die Befragung des Loses geschah im Altertum auf zweierlei Art:

1. Vermittelst einer Schildkrötenschale. Das Verfahren<sup>59</sup> bestand darin, daß eine Schildkrötenschale über ein Feuer gehalten wurde. Aus den Formen der Risse, die sich dabei bildeten, hatte der Wahrsager das Los zu deuten. Daß gerade die Schildkröte für diesen Zweck verwendet wurde, hat seinen Grund darin, daß sie neben dem Drachen, dem Einhorn und dem Phönix zu den vier Tieren gehört, die nach dem uralten Volksglauben der Chinesen mit übernatürlichen Kräften begabt sind. Außerdem steht die Schildkröte in dem Rufe, daß sie bisweilen ein Alter von 3000 Jahren erreicht und dann über die Kenntnis von Vergangenheit und Zukunft verfügt.

2. Bei dem zweiten Verfahren<sup>60</sup> bediente man sich der Stengel einer Pflanze, die mit dem Namen shi<sup>61</sup> bezeichnet wird und wahrscheinlich unserer gemeinen Schafgarbe entspricht (*Achillea millefolium*). Genauere Angaben über die Art des Verfahrens liegen leider nicht vor. Es scheint sich jedoch dabei um Manipulationen gehandelt zu haben, bei denen sich aus den zum Wahrsagen benutzten Stengeln Figuren ergaben, die den Hexagrammen des Yih-king entsprachen und aus diesem ihre Deutung erhielten.

Wie alle Völker, so glaubten (und glauben natürlich auch heute noch) die Chinesen an die Träume als Omina, und es gab daher schon im frühesten Altertum besondere Traumdeuter, Chan-meng<sup>62</sup>, die sich mit der Auslegung der Träume zu befassen hatten. Schon die Lieder des Shi-king enthalten Beispiele der Traumdeutung. So wird in einem der Lieder erzählt, wie der König Süan (827—782 v.

Chr.) von Bären und Schlangen geträumt hat und einen Traumdeuter zu Rate zieht, der die Bären als Söhne, die Schlangen als Töchter auslegt, die dem Könige geboren werden sollen. Die Kunst der Oneiromanten steht im engsten Zusammenhange mit der Astrologie, da die Träume und ihre Bedeutung vielfach abhängig galten von der gegenseitigen Stellung der Gestirne und von gewissen himmlischen Erscheinungen, wie Sonnenfinsternis u. dgl. Daher begab sich der Traumdeuter stets am Jahresschluß zum Kaiser, um ihn nach seinen Träumen zu befragen, da um die Zeit der Jahreswende die Sonne ihre Bahn vollendet, um sie dann von neuem zu beginnen. Das ist zugleich die Zeit, wo sich die Geister mit Vorliebe durch Omina aller Art kund tun, deren Deutung, soweit sich diese Omina in Träumen dokumentieren, dem Traumdeuter obliegt. Um die Geister, welche böse Träume senden, zu beschwichtigen, legt der Traumdeuter junge Getreideschößlinge nach den Richtungen der vier Himmelsgegenden als Opfergaben hin.

Was die Exorzisten betrifft, so werden sie mit demselben Namen<sup>63</sup> bezeichnet wie die Wahrsager. Demnach scheinen die Wahrsager auch den Exorzismus ausgeübt zu haben; immerhin muß man wohl annehmen, daß zwischen diesen beiden ein gewisser Unterschied bestanden habe, denn während immer nur von männlichen Wahrsagern die Rede ist, werden Exorzismus und Geisterbeschwörungen sowohl von Männern wie von Weibern ausgeübt. — Schon im Altertum bestand der auch heute noch in China allgemein verbreitete Aberglaube, daß der Tod und alles, was mit dem Tode in Zusammenhang steht, einen verunreinigenden oder unheilvollen Einfluß auf die Lebenden ausübt, gegen den man sich nach Kräften zu schützen suchte. Daher lesen wir im Li-ki, daß der Kaiser, oder ein regierender Fürst, wenn er sich an

einem Leichenbegängnis beteiligte oder einen Kondolenzbesuch machte, von zwei Exorzisten begleitet sein mußte, von denen der eine ein Stück Pfirsichholz, der andere einen Schilfbesen trug. Ein Kommentator des 2. Jahrhunderts bemerkt zu dieser Stelle, daß der Pfirsichbaum von den Dämonen gefürchtet sei und der Schilfbesen dazu diene, unheilbringende Einflüsse wegzukehren. Auch dieser Aberglaube besteht heute noch in manchen Gegenden Chinas.

Exorzisten wurden auch bei Seuchen und epidemischen Krankheiten verwendet, besonders häufig aber, um nach anhaltender Hitze und Dürre durch Beschwörungen und wilde Tänze Regen herbeizurufen. Sie zeigen manche verwandte Züge mit den Medizinmännern der nordamerikanischen Indianer einerseits und den Schamanen der tungusischen und türkischen Stämme Sibiriens andererseits. Der Exorzismus ist in der Tat ein schamanistisches Element in der altchinesischen Religion — aber auch das einzige.

Eine besondere Abart der Exorzisten ist der sogenannte Fang-siang<sup>64</sup> oder „Aufseher der vier Himmelsgegenden“. Über einem Gewande, das in den Farben Schwarz und Rot gehalten ist, trägt er ein Bärenfell, das mit vier Augen aus gelbem Metall versehen ist. Diese vier Augen sollen andeuten, daß er alles innerhalb der vier Himmelsgegenden sieht; Schild und Speer vervollständigen sein phantastisches Kostüm. Der Fang-siang ging bei Leichenbegängnissen an der Spitze des Zuges, und wenn der Sarg in die Grube gesenkt wurde, schwenkte er seinen Speer nach den vier Himmelsgegenden, um die bösen Einflüsse zu bannen. Wie wir später sehen werden, hat sich der Fang-siang im südlichen China in Gestalt einer lebensgroßen, phantastisch aufgeputzten Puppe, Kai-lu-shen<sup>65</sup>, erhalten, die bei Leichenbegängnissen dem Zuge vorangetragen wird.

<sup>64</sup> 方相      <sup>65</sup> 開路神

In das Gebiet des Exorzismus gehört endlich auch noch ein Brauch, der bei Sonnenfinsternissen geübt wird. Der Ausdruck, „das Aufgefressenwerden der Sonne“<sup>66</sup> für Sonnenfinsternis scheint auf den Glauben zurückzugehen, daß die Sonne, wenn sie plötzlich ihren Glanz verliert, von einem Ungetüm verschlungen werde. Obwohl keinerlei Mythos über den Vorgang selbst erhalten ist, findet sich doch die Annahme, daß ein derartiger Glaube bestanden hat, durch den Brauch bestätigt, der bei Sonnenfinsternissen beobachtet wird. Wie im Altertum bei Eintritt einer Sonnenfinsternis Trommeln und Holzklappen geschlagen wurden (Li-ki I, 439), offenbar um das Ungetüm, das die Sonne verschlingen wollte, zu verscheuchen, so geschieht dasselbe noch heutzutage.

Ich bin hier nur deswegen auf diese abergläubischen Begleiterscheinungen des religiösen Glaubens eingegangen, weil sie Keime darstellen, die im modernen Volksglauben zu reichster und mannigfaltigster Entfaltung gediehen sind.

Wenden wir uns nun der weiteren Entwicklung zu, welche die altchinesische Religion in der Folgezeit durchgemacht hat, so finden wir, daß die Ahnenverehrung von maßgebendem Einfluß auf ihre Gestaltung gewesen ist, indem sie sie in eine neue Richtung hineindrängte. — War einmal der Glaube an ein Fortleben der Verstorbenen und an einen Einfluß ihrerseits auf die Geschehnisse der Lebenden gegeben, so lag es sehr nahe, solchen Persönlichkeiten, die sich bei ihren Lebzeiten, sei es als Staatsmänner, sei es als Feldherrn oder als Philosophen und Weise, nicht nur um ihr eigenes Haus, sondern auch um weitere Kreise, um bestimmte Berufsklassen, vielleicht gar um das ganze Reich verdient gemacht hatten, auch nach ihrem Tode einen weiter reichen-

den Einfluß zuzuschreiben als den Manen gewöhnlicher Sterblicher und ihnen daher auch außerhalb des engen Kreises der Geschlechtsgenossen posthume Ehren zu erweisen. So entwickelte sich allmählich aus dem häuslichen Ahnenkult der öffentliche Heroenkult. Anfänge eines solchen finden wir scheinbar schon in den älteren Zeiten. So wurde z. B. Hou-tsi, der angebliche Urahn des Hauses Chou, der unter einem Kaiser der mythischen Vorzeit den Posten eines Ackerbauministers bekleidete, als Schutzgott der Saaten verehrt. Tatsächlich ist hier aber nicht Hou-tsi zum Schutzgott der Saaten erhoben, sondern umgekehrt die Schutzgottheit der Saaten mit dem sagenhaften Hou-tsi nachträglich identifiziert worden. Schon der Name Hou-tsi läßt das erkennen. Hou<sup>67</sup> bedeutet „Fürst“ und tsi<sup>68</sup>, das ursprünglich „Hirse“ bedeutet, wird, wie wir bereits gesehen haben, auch allein in der Bedeutung „Schutzgottheit der Saaten“ gebraucht. Hou-tsi bedeutet also wörtlich übersetzt: „Fürst Hirse“ und ist ganz analog der Bezeichnung Hou-fu gebildet. Dergleichen nachträgliche Identifizierungen von Gottheiten mit Persönlichkeiten der mythischen Vorzeit finden wir, wie auch bereits erwähnt ist, im Li-ki mehrfach. Daß sie auf Anregung und unter dem Einfluß des Ahnenkultus entstanden sind, unterliegt wohl keinem Zweifel; demnach haben wir es hier nicht mit eigentlichem Heroenkult zu tun, da dieser in der Vergötterung von Menschen besteht, während hier umgekehrt eine Vermenschlichung von Gottheiten vorliegt.

Der eigentliche Heroenkult, der in der ferneren Gestaltung der chinesischen Religion eine so hervorragende Rolle spielt, ist durchaus ein Produkt der nachkonfuzianischen Zeit. Konfuzius ist es, der nicht sowohl durch seine Lehre, als vielmehr durch die vorbildliche und

geschichtliche Geltung seiner Persönlichkeit den Grund zum Heroenkult gelegt hat. Ohne selber im mindesten ein Religionsstifter gewesen zu sein, hat er auf diese Weise einen nachhaltigen Einfluß auf den Entwicklungsgang der Religion Chinas ausgeübt.



Shang-ti.

## II. Kapitel.

# Die konfuzianische Zeit.

Das Auftreten des Konfuzius bezeichnet einen Wendepunkt und den Beginn einer neuen Ära in der Geschichte Chinas\*), und wie wir in der abendländischen Geschichte eine vorchristliche und christliche Zeit unterscheiden, genau so ist in der Geschichte Chinas die konfuzianische Zeit von der vorkonfuzianischen geschieden. Es ist daher nötig, wenn auch nur in einem flüchtigen Überblick, auf die geschichtliche Stellung und Bedeutung des Konfuzius\*\*) einzugehen.

Konfuzius wurde im Jahre 551 v. Chr. in dem kleinen Fürstentum Lu geboren, das einen Teil der heutigen Provinz Shan-tung bildete. Drei Jahre alt, verliert er seinen Vater und verbringt seine Jugend unter der Obhut seiner Mutter, bis er mit 19 Jahren heiratet. Fünf Jahre darauf stirbt seine Mutter. Während dieser Zeit bekleidet er nacheinander zwei untergeordnete Verwaltungsämter und beginnt zugleich seine Tätigkeit als Lehrer. Nach den bestehenden Trauervorschriften darf er nach dem Tode der Mutter während der dreijährigen Trauerzeit kein öffentliches Amt bekleiden. Auch während der darauffolgenden sieben Jahre scheint er ausschließlich seinen Studien, hauptsächlich auf dem Gebiete des Ritualwesens, und seiner Lehrtätigkeit gelebt zu haben.

---

\*) Vgl. Der Konfuzianismus und das Chinesentum von Wilhelm Grube in „Deutsche Rundschau“ herausgeg. v. Jul. Rodenberg. 26. Jahrg. Heft 7. Berlin, Paetel 1900. S. 59—78.

\*\*) Geschichte der chinesischen Literatur v. W. Grube (Literaturen des Ostens Bd. VIII). S. 15—28; Die chinesische Literatur v. W. Grube in „Kultur der Gegenwart“ I. 7., S. 317 f.

Im Jahre 517 unternimmt er eine Reise nach Loh-yang, der Hauptstadt des Reiches, um an Ort und Stelle die alten Riten und Bräuche der Chou-Dynastie zu studieren.

Kaum ist er dann im folgenden Jahre wieder heimgekehrt, als der Fürst von Lu sich durch Unruhen, die inzwischen in seinem Staate ausgebrochen waren, genötigt sieht, im Nachbarstaate Ts'i Zuflucht zu suchen. Konfuzius folgt ihm dorthin, wie es scheint in der Hoffnung, dort als Ratgeber des Fürsten von Ts'i ein Fortkommen zu finden. Bald überzeugt er sich indessen von der Erfolglosigkeit seiner Bemühungen und kehrt wieder in seine Heimat zurück, um sich jetzt dauernd dort niederzulassen. — Auch während der nun folgenden 14 Jahre bekleidet Konfuzius kein öffentliches Amt, sondern widmet sich neben seiner Lehrtätigkeit ausschließlich dem Studium des alten Schrifttums. Diese Periode gelehrter Muße ist insofern die wichtigste seines Lebens, als wir ihr die Sammlung und Redaktion jener beiden uralten Schriftdenkmäler, die wir als das Shi-king und Shu-king kennen gelernt haben, verdanken.

Nach Ablauf dieser Zeit wurde Konfuzius, nachdem inzwischen ein neuer Fürst zur Regierung gekommen war, wieder in den Staatsdienst gezogen. Diesmal schien er mehr Glück zu haben als bisher, denn er brachte es bald bis zum Justizminister und fand Gelegenheit sich als solcher in hervorragendem Maße auszuzeichnen. Unter seiner Verwaltung soll sich das sittliche und politische Niveau des kleinen Duodezstaates so gehoben haben, daß er allmählich den Neid und die Besorgnis der Nachbarfürsten auf sich zu lenken begann. Schließlich gelang es dann auch einem von diesen durch Intrigue galanter Art, den Fürsten von Lu von den Regierungsgeschäften abzulenken und mit seinem Mentor zu entzweien. Nach dem kurzen Intermezzo einer vierjährigen öffentlichen Tätigkeit sieht sich Konfuzius genötigt, seinen Posten wieder aufzugeben. Nun beginnt ein unstetes Wanderleben. Obwohl sein Ruhm mit jedem Jahre steigt



und die Zahl seiner Anhänger und Schüler stetig zunimmt, gelingt es ihm doch nicht wieder, als Ratgeber irgend eines Landesfürsten seine Grundsätze praktisch zu verwirklichen. So kehrt er nach 14jähriger Abwesenheit als ein Greis von 68 Jahren in seine Heimat zurück, wo er sich, von einer zahlreichen Jüngerschar umgeben, während seiner letzten Lebensjahre hauptsächlich dem Studium des rätselhaften Yih-king gewidmet zu haben scheint. Im Jahre 478 starb er, 73 Jahre alt.

Ein eigentliches Lehrsystem hat Konfuzius nicht hinterlassen. Die einzige authentische Quelle, die uns über die Gegenstände seines Lehrens und über das, was ihm als Ziel seines Strebens vor Augen schwebte, sicheren Aufschluß gibt, ist das erste der vier sogenannten klassischen Bücher Szěschu<sup>69</sup>, das den Titel „Lun-yü“<sup>70</sup> trägt, d. h. Unterredungen, Gespräche. Ohne einen inneren Zusammenhang der Komposition erkennen zu lassen, enthält es eine Sammlung aphoristischer Aussprüche des Konfuzius und kurzer Gespräche mit seinen Schülern, die von diesen niedergeschrieben wurden. \*) Die Art seiner Lehrtätigkeit, die uns hier so recht lebendig entgegentritt und durchaus den Charakter zwangloser Gespräche über Gegenstände verschiedenen, meist jedoch ethischen, politischen und rituellen Inhalts trägt, schließt schon von vornherein die Überlieferung eines festgeprägten und in sich abgeschlossenen Lehrsystems aus. Es kann daher auch gar nicht nachdrücklich genug betont werden, daß man nicht eigentlich von einer Lehre, sondern höchstens von Lehren des Konfuzius, im Plural, reden kann. Konfuzius war überhaupt kein Philosoph im eigentlichen Sinne: China hat eine ganze Anzahl selbständigerer und

69 四書 70 論語

\*) „Die ethischen Lehren und Anschauungen des Konfuzius nach dem Lun-yü“ s. Grube-Bertholet, S. 52—57.

tieferer Denker sowohl als auch glänzenderer Schriftsteller hervorgebracht als Konfuzius, und wenn trotzdem nicht Einer unter ihnen einen Einfluß auf das geistige Leben und die gesamte Gesittung der Nation ausgeübt hat, der dem seinen auch nur entfernt an die Seite gestellt werden könnte, so ist das aus dem besonders günstigen Zusammenwirken innerer und äußerer Momente zu erklären: erstens aus der eigentümlichen Richtung, die er mit besonderem Nachdrucke vertrat, und zweitens aus dem von ihm selbst unabhängigen historischen Schicksal seiner Lehren.

Konfuzius selbst hat sich kurz und bündig mit den Worten charakterisiert: „Ich bin ein Überlieferer, aber kein Schöpfer; ich glaube ans Altertum und liebe es.“ In diesem Ausspruch ist sowohl die Art seiner Tätigkeit, als auch das Ziel seines ganzen Wirkens treffend zum Ausdruck gebracht. Um ihn in seiner Eigenart und Bedeutung richtig beurteilen und würdigen zu können, muß man aber in Betracht ziehen, daß die Zeit, in der er lebte, und die ihrerseits bestimmend auf ihn einwirkte, eine Periode tiefsten politischen und sittlichen Verfalls war. Die Chou-Dynastie, die schon seit 6 Jahrhunderten den Thron inne hatte, hatte seit jeher den Grundsatz befolgt, ihre Blutsverwandten und auch sonstige Untertanen, die sich in irgendeiner Weise um die Monarchie verdient gemacht hatten, durch erbliche Lehen zu belohnen und dadurch an sich zu fesseln. Aus den einstigen Anhängern wurden aber allmählich gefährliche Rivalen, so daß das Haus Chou zur Zeit des Konfuzius nur noch ein Scheindasein führte; und wenn es sich trotz alledem noch volle 300 Jahre zu halten vermochte, so hatte es das nicht der eigenen Machtstellung zu verdanken, sondern ausschließlich der gegenseitigen Rivalität der Teilstaaten. Erst im Jahre 246 v. Chr. glückte es dem Staate Ts'ín, die Suprematie zu erlangen und eine neue Dynastie zu gründen.

Mit der politischen Einheit des Reiches war aber auch zugleich die Gemeinsamkeit der Überlieferung, der alten

Sitten und Bräuche, kurzum die ganze nationale Einheit gefährdet. Diesem allgemeinen Verfall zu steuern und entgegenzuwirken, betrachtete Konfuzius als seine Lebensaufgabe, deren Lösung ihm einzig und allein durch die Umkehr zu den monarchisch-patriarchalischen Lebensformen des Altertums möglich schien. Man könnte ihn daher wohl als Romantiker bezeichnen und allenfalls mit J. J. Rousseau vergleichen, — nur freilich mit dem Unterschiede, daß ihm nicht ein auf bloßen Voraussetzungen beruhender idealer Naturzustand vorschwebte, sondern eine durch die Überlieferung bezeugte, also geschichtlich gegebene Kulturperiode. — Das Studium des Altertums, dem er sich mit solcher Leidenschaft hingab, war ihm daher nur Mittel zum Zweck. Konfuzius war weder ein forschender, noch ein grübelnder, sondern ein durchaus auf das Praktische gerichteter Geist. Als er jene alten Texte sammelte, die wir als das Buch der Urkunden und das Buch der Lieder kennen gelernt haben, kam es ihm nicht etwa darauf an, der Nachwelt ein möglichst reiches Quellenmaterial der Altertumskunde zu überliefern, denn dann hätte er alles, was er an Texten vorfand, in seine Sammlung aufnehmen müssen, sondern er nahm nur solche Texte in seine Sammlung auf, die ihm für die politische und sittliche Hebung der Nation und des Staates förderlich erschienen. Der Zweck, den er verfolgte, war eben kein wissenschaftlicher, auch kein literarischer, sondern ein pädagogischer. In diesem Sinne sind jene alten kanonischen Bücher, die wir dem Konfuzius verdanken, im wahren Sinne des Wortes Tendenzschriften und wollen auch als solche beurteilt sein.

Nicht minder charakteristisch für Konfuzius ist seine spezifisch chinesische Abneigung gegen jede Spekulation und Grübelei, die sich auf das Gebiet des Übersinnlichen bezieht. Er hielt treu zum Glauben seiner Väter, ohne sich jedoch den Kopf darüber zu zerbrechen. Nach einer für diesen Punkt sehr bezeichnenden Äußerung eines seiner

Jünger, die wir im Lun-yü finden, gehörten die Geister oder Gottheiten zu den Dingen, über die er nicht gern redete. Als ihn sein Jünger Tszě-lu einmal fragte, wie man den Geistern dienen solle, fertigte er ihn mit derausweichenden Antwort ab: „Du weißt noch nicht, wie du den Menschen dienen sollst: wie wolltest du wissen können, wie man den Geistern zu dienen habe?“ Und demselben Tszě-lu antwortete er auf dessen Frage nach dem Tode: „Du kennst das Leben noch nicht einmal, wie wolltest du den Tod kennen?“\*)

Dies ablehnende Verhalten des Konfuzius gegenüber solchen Fragen, die sich auf den Glauben an das Übersinnliche beziehen, darf uns nicht weiter wundernehmen. Das, woran er sich hielt, war die schriftliche Überlieferung: diese aber enthält, wie wir gesehen haben, über den eigentlichen Inhalt des religiösen Glaubens so gut wie nichts, während die äußeren Formen des religiösen Kultus mit um so größerer Ausführlichkeit behandelt werden. Daher ist es erklärlich genug, wenn auch Konfuzius den Hauptnachdruck auf die strikte Beobachtung der vorgeschriebenen Riten legt. Das seither bestehende Vorwalten eines starren Ritualismus im religiösen Kultus der Chinesen ist wohl zweifellos, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar auf Konfuzius zurückzuführen, wie auch nicht minder der stereotype Formalismus in ihrem geselligen Verkehr.

Seine eigentliche Bedeutung liegt aber, kurz gesagt, darin, daß er seinem Volke zum erstenmal ein greifbares Ideal entgegenhielt, indem er ihm in den Vorbildern und Lehren des Altertums eine Richtschnur für das sittliche Handeln gab. Dadurch weckte er aufs neue das Bewußtsein nationaler Einheit, das unter der Zerfahrenheit der Kleinstaaterei zu schwinden drohte. Indem er aber auch zugleich in seiner Persönlichkeit das Chinesentum, wie es nach seiner

---

\*) Vgl. Grube, Konfuzianismus und das Chinesentum, S. 69f.

Ansicht sein sollte, vorbildlich zu verkörpern trachtete, hat er sein Volk für alle Folgezeit nach seinem Ebenbilde umgeschaffen. \*) Seiner ausgeprägt nationalen Persönlichkeit hatte er wohl auch in erster Linie als Lehrer und Schulhaupt Erfolge zu verdanken, die seiner politischen Wirksamkeit versagt blieben.

Vollends nach seinem Tode verbreitete sich der Ruhm seines Namens über das ganze Reich. Aber dennoch hätte sein Einfluß schwerlich eine so dauernde und unbestrittene Herrschaft erlangt, wenn nicht äußere Ereignisse der Geschichte das Ihre dazu beigetragen hätten.

Nachdem im Jahre 246 die Chou-Dynastie nach 900jährigem Bestande verdrängt worden und das Haus Ts'f'in an ihre Stelle getreten war, gelang es dem Kaiser Shi-hoang-ti, dem größten Herrscher, der jemals den Thron Chinas inne gehabt hat, im Jahre 221 die Macht der Vasallenfürsten endgültig zu brechen und auf diese Weise die bisherige Feudalmonarchie in eine zentralisierte Monarchie umzuwandeln. Damit brach er mit der geschichtlichen Vergangenheit, und es galt nunmehr, nachdem der Kampf mit der bestehenden Staatsform siegreich beendet war, denselben Kampf mit der geschichtlichen Tradition aufzunehmen, die seinen Plänen als Haupthindernis im Wege stand. Statt der Rückkehr zum Altertum, die Konfuzius gepredigt hatte, erstrebte Shi-hoang-ti die Vernichtung des Altertums. Um diesen Zweck in möglichst wirksamer Weise zu erreichen, richtete der erste Minister, Li-szě mit Namen, eine Denkschrift an den Thron, in der er empfahl, die gesamte schriftliche Überlieferung mit alleiniger Ausnahme solcher Schriften, die sich mit Medizin, Pharmakopöe, Wahrsagekunst, Ackerbau und Baumzucht befaßten, durch Feuer zu vernichten. In der betreffenden Eingabe, deren Wortlaut uns erhalten ist, heißt es außerdem ausdrücklich, daß sämtliche Exemplare des

---

\*) Vgl. Grube, Konfuzianismus und das Chinesentum, S. 68 f.

Shi-king und Shu-king verbrannt, und alle, die sich über das Shi-king und Shu-king zu unterhalten wagten, hingegerichtet und ihre Leichname auf dem Marktplatze öffentlich zur Schau gestellt werden sollten.

Der Antrag wurde genehmigt und in Ausführung gebracht. Das geschah im Jahre 213 v. Chr.

Das Edikt der Bücherverbrennung spricht lauter als alle Lobpreisungen des Konfuzius für den Einfluß, den sein Name und sein Wirken schon zu jener Zeit erlangt hatte. Im übrigen wurde jedoch durch diese drakonische Maßregel nur das Gegenteil von dem erreicht, was sie bezweckt hatte, indem Konfuzius durch sie, 250 Jahre nach seinem Tode, gewissermaßen zum Märtyrer gestempelt wurde.

Bereits im Jahre 207 v. Chr. hat die Ts'in-Dynastie unter den unfähigen Nachfolgern des großen Kaisers ein unrühmliches Ende gefunden. Jetzt kommt die Han-Dynastie ans Ruder, und mit ihr beginnt ein Zeitalter der Restauration. Das Shi-king und Shu-king erhalten die Geltung heiliger Texte, und jedes Fragment derselben, das aus Schutt und Trümmern ans Licht gefördert wird, wird als kostbare Reliquie betrachtet. Ganze Generationen von Gelehrten widmen sich nun der Sammlung, Wiederherstellung und Herausgabe der verloren geglaubten Texte, und ihren Bemühungen ist es zu verdanken, daß uns die klassische Literatur der Chinesen in nahezu vollem Umfange erhalten geblieben ist.

Dem Konfuzius selber aber wurden beinahe göttliche Ehren erwiesen. Bereits der erste Kaiser der neuen Dynastie besuchte im Jahre 174 v. Chr. sein Grab und opferte dort einen Ochsen. Damit ist der Heroenkult offiziell inauguriert. 50 Jahre später wurde im Heimatsorte des Konfuzius ihm zu Ehren ein Tempel errichtet; im Jahre 267 n. Chr. bestimmte ein kaiserlicher Befehl, daß sowohl am kaiserlichen Altar, wie in dem Heimatsorte des Konfuzius viermal im Jahre ein Schaf und ein Schwein und ein Ochs

geopfert werden. Endlich im Jahre 555 wurde abermals durch kaiserlichen Befehl angeordnet, daß in jeder Präfekturstadt dem Konfuzius und seinem Schüler Yen-hui zu Ehren ein Tempel errichtet werde. Heutzutage gibt es keine Stadt im ganzen Reiche, die nicht wenigstens einen Konfuzius-tempel aufzuweisen hat.

Sein Grab und der daneben befindliche Tempel gehören zu den ehrwürdigsten Heiligtümern des Landes. Es sei bei dieser Gelegenheit erwähnt, daß das Geschlecht des Konfuzius, die Familie K'ung, noch bis auf den heutigen Tag existiert und also wohl zu den ältesten Adelsgeschlechtern der Welt gehört. Der älteste Nachkomme in gerader Linie trägt den erblichen Fürstentitel. Der volle Titel lautet Yen-sheng-kung<sup>71</sup>, etwa: „Der das Geschlecht des Heiligen fortsetzende Fürst“. Das Geschlecht des K'ung besitzt einen ausgedehnten Grundbesitz in Shan-tung. Der älteste Vertreter hat sich speziell den priesterlichen Funktionen am Grabe und im Tempel seines Urahn zu widmen und hat überhaupt nicht das Recht, den heimatlichen Boden ohne kaiserliche Genehmigung auch nur vorübergehend zu verlassen. Der gegenwärtige Vertreter des Geschlechts repräsentiert die 72. Generation. Beiläufig bemerkt, soll es 20—30000 Mitglieder der Familie K'ung geben, die den verschiedensten Berufsklassen angehören.

Die Kanonisierung des Konfuzius ist, wie gesagt, eine wichtige Erscheinung in der Religionsgeschichte Chinas, weil sie als Präzedenzfall behandelt wurde, auf den zahlreiche ähnliche Fälle folgten. Es folgten die Kanonisierungen vieler seiner Schüler, von denen jedoch nur die wenigsten eigene Tempel erhielten, während die übrigen sich mit Tafeln zu begnügen haben, die im Tempel des Konfuzius aufgestellt sind. Im Jahre 1008 verlieh der Kaiser Chen-tsung

dem Vater des Konfuzius den posthumen Titel und Rang eines Fürsten von Ts'i<sup>72</sup> und ließ ihm gleichzeitig einen Tempel in K'ü-fou<sup>73</sup> in Shan-tung, dem Heimatsorte des Konfuzius errichten.

Dicht vor der Stadt K'ü-fou befindet sich die Grabstätte des Geschlechtes K'ung mit den etwa 70 Gräbern der erblichen Stammhalter der Familie. Getrennt von diesen ist das Grabmal des Konfuzius selbst mit den Gräbern seines Sohnes Poh-yü und seines Enkels Tszě-szě. Der letztgenannte hat sich als Verfasser zweier Traktate, des Ta-hioh und des Chung-yung, die unter die vier klassischen Bücher aufgenommen worden sind, in der Literatur einen Namen gemacht. Poh-yü, der Sohn des Konfuzius, spielt unter den Aposteln seiner Lehre keine Rolle. Er soll jedoch den kleinen Fluß Szě-shui, der für gewöhnlich sehr harmlos ist, bisweilen aber aus seinen Ufern tritt und die Felder überschwemmt, eingedämmt haben. Zum Andenken daran wird er unter dem Ehrennamen Szě-shui-hou, der Fürst des Flusses Szě-shui, als Schutzgeist dieses Gewässers verehrt. Hier haben wir ein weiteres Beispiel des Heroenkultus.

Der Tempel des Konfuzius ist in seiner gegenwärtigen Gestalt ein verhältnismäßig moderner Bau, der aus dem 14. oder 15. Jahrhundert stammt. Da die Chinesen bei ihren Bauten in der Regel nur Holz und Backstein, also wenig widerstandsfähiges Material, verwenden, so gibt es, mit Ausnahme einzelner Teile der großen Mauer, in China überhaupt keine alten Baudenkmäler. Der Konfuzius-Tempel von K'ü-fou bildet insofern noch eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, als er wenigstens mit marmornen Pfeilern geschmückt ist. Auch darin steht dieser Konfuzius-Tempel einzig da, als in ihm eine Statue des Konfuzius aufgestellt ist, während sonst, wie schon erwähnt, nur hölzerne Tafeln mit



dem Namen üblich sind. Die Sitte, Bildsäulen in Tempeln aufzustellen, geht auf buddhistischen Einfluß zurück und war im Altertum unbekannt. Auch in dem Konfuzius-Tempel von K'ü-fou spielt die Ahnentafel die Hauptrolle: sie steht auf dem Altare und vor ihr, als dem Sitze des Geistes, werden die Opfergaben aufgestellt. Die Bildfläche scheint mehr als eine Art Denkmal aufgefaßt zu werden: eine religiöse Bedeutung irgendwelcher Art kommt ihr nicht zu. Das ist wichtig im Gegensatz zu den Götter-Tempeln der modernen Volksreligion, in denen die bildlichen Darstellungen der Gottheiten tatsächlich Idole sind, die von dem Gotte, den sie darstellen, beseelt gedacht werden.

Der Kultus des Konfuzius führt uns bereits in den Bereich des noch gegenwärtig herrschenden offiziellen Staatskultus, da er einen sehr wesentlichen Bestandteil desselben ausmacht. In der Tat hat sich der heutige Staatskultus in gerader Linie aus dem alchinesischen Kultus entwickelt, im Gegensatz zu der modernen Volksreligion, die ihre eigenen Wege gegangen ist und im Laufe der Jahrhunderte unter dem Einflusse des Taoismus und Buddhismus den Charakter eines ziemlich buntscheckigen, religiösen Synkretismus angenommen hat.

Innerhalb des Staatskultus nimmt nun aber wiederum die Verehrung des Konfuzius als Heroenkult eine Art Mittelstellung ein zwischen dem Kultus der Naturgottheiten einerseits und dem Ahnenkult andererseits. Es handelt sich hier nicht sowohl um eine eigentliche Anbetung, als vielmehr um eine Art religiöser Huldigung: demgemäß sind auch die Worte, die bei den Opferdarbringungen in dem Konfuziustempel gesprochen und gesungen werden, keine Gebete im eigentlichen Sinne, also weder Dank- noch Bittgebete, sondern Lobpreisungen und Hymnen. Die menschlich-geschichtliche Gestalt des Konfuzius ist zwar ins Übermenschliche potenziert, aber niemals geradezu vergöttert worden. Es ist dies wohl daraus zu erklären, daß die Regierung den Kultus des Kon-

fuzius von Haus aus als Staatsangelegenheit behandelt hat, so daß er nie zu einem Bestandteil des Volkskultus werden konnte. Immerhin scheint auch Konfuzius mit knapper Not dem Schicksal entgangen zu sein, zu einem Gotte gemacht zu werden. Tatsächlich hatte das unwissende Volk schon frühzeitig begonnen, dem Konfuzius göttliche Kräfte zuzuschreiben und ihn in Zeiten der Not um Hilfe anzuflehen, und es ist in dieser Beziehung interessant, daß bereits im Jahre 472 durch einen kaiserlichen Erlaß den Frauen verboten wurde, den Konfuzius-Tempel zu besuchen, um dort um Kindersegen zu beten.

Der Kultus des Konfuzius ist durch besondere Vorschriften geregelt, auch existiert für denselben ein bis in das geringfügigste Detail ausgearbeitetes Ritual. Opferdarbringungen finden im Konfuzius-Tempel zweimal monatlich statt, nämlich am Neumonds- und Vollmondstage. Außerdem findet zweimal im Jahre eine besonders feierliche Opferzeremonie statt, nämlich an einem der ersten Tage des zweiten Frühlings- und des zweiten Herbstmonates.

Zunächst aber wollen wir uns in der ganzen Tempelanlage näher orientieren, damit wir den Verlauf der Opferhandlung besser verstehen können. Wie schon bemerkt ist, besitzt jede chinesische Stadt mindestens einen Konfuzius-Tempel, und zwar sind diese Tempel mit Ausnahme des Tempels in K'ü-fou, der als Ahnentempel im engeren Sinne etwas abweichend gehalten ist, nach einem einheitlichen Plane angelegt. Die ganze Anlage muß unbedingt nach Süden gerichtet sein und gliedert sich in zwei gesonderte Teile oder Höfe.

Im Süden ist die Tempelanlage durch eine Mauer begrenzt, die den Namen Hung-ts'iang<sup>73</sup> trägt. Hung war unter der Han-Dynastie der Name für die staatlichen Hochschulen. Dergleichen historische Reminiszenzen spielen bei der Benennung der einzelnen Teile des Baues überhaupt eine große Rolle. Die Mauer selbst, wie auch sämtliche Tempelbauten,

pfl egt rot getüncht zu sein, weil Rot unter der Chou-Dynastie die offizielle Farbe war. Auch diese Einzelheiten seien erwähnt, weil sie zeigen, wie in China selbst die unbedeutendsten Außerlichkeiten durch uralte Tradition begründet zu sein pflegen. Durch das Tor, das durch diese Mauer führt, gelangt man in den ersten Hof, der den Namen p'an-kung<sup>74</sup> trägt. P'an-kung war unter der Chou-Dynastie der Name für gewisse öffentliche Lehranstalten, in denen die Beamten der Lehensstaaten im Herbst und Winter in den Riten und im Bücherstudium, im Frühling und Sommer im Gebrauch der Waffen unterwiesen wurden; auch erhielten sie hier Tanzunterricht. Diese Schulen waren von einem halbkreisförmigen Teich begrenzt — daher der Name p'an-ch'ih<sup>75</sup>. Über den halbkreisförmigen Teich führt eine gewölbte Brücke, die jedoch nur vom Kaiser oder von einem Chuang-yüan betreten werden darf. Im hinteren Teile dieses Hofes befinden sich rechts und links zwei Nebengebäude: westlich ein Gelaß für die Opfertiere<sup>76</sup> und links eine Art Pavillon, wo sich der oberste Mandarin, der die Feier leitet, umkleidet.<sup>77</sup> Er betritt nämlich den Tempel im Alltagsgewande, das er erst hier vor Beginn der heiligen Handlung gegen ein Staatsgewand vertauscht. Nördlich wird der erste Hof durch eine große Eingangshalle begrenzt, die drei Tore enthält, von denen das mittlere<sup>78</sup> jedoch wieder nur vom Kaiser oder von einem Chuang-yüan betreten werden darf. Durch diesen Portikus gelangt man endlich in den eigentlichen Tempelhof, Tan-ch'ih<sup>79</sup>, „der rote Vorhof“ genannt. Mit diesem Namen wurde nämlich unter der Chou-Dynastie ein viereckiger Platz vor dem Eingang zum Kaiserpalaste bezeichnet. Am nördlichen Ende dieses Hofes befindet sich die eigentliche Tempelhalle „die Halle der großen Vollkommenheit“, Ta-ch'eng-tien<sup>80</sup>, genannt.

In der Mitte der Nordwand der Tempelhalle steht auf

74—80 vgl. den Grundriß einer Tempelanlage auf S. 69.

erhöhtem Platze<sup>81</sup>, entweder in einer Nische oder auf einem einfachen Tische die Tafel des Konfuzius mit der Aufschrift: „Der höchstselige ehemalige Lehrer, Meister K<sup>c</sup>ung“<sup>82</sup>. Davor ein Altar. Rechts und links von der Tafel des Konfuzius stehen die Tafeln der sog. „vier Genossen“<sup>83</sup>. Es sind dies:

1. Der Lieblingsschüler des Konfuzius Yen-hui<sup>84</sup>. Sein Grab ist noch in K'ü-fou erhalten, wo ihm auch ein besonderer Tempel errichtet worden ist.

2. Tseng-tszë<sup>85</sup>, ebenfalls ein Schüler und Landsmann des Konfuzius. Er ist vor allem durch seine Kindesliebe berühmt geworden. (Vgl. die Anekdote, wie er seinen Vater, nachdem dieser ihn fast zu Tode geprügelt, fragte, ob er sich durch die Anstrengung auch keinen Schaden getan habe, und ihm dann, um ihn heiter zu stimmen, ein Stück auf seiner Laute vorspielte). Konfuzius wählte ihn zum Erzieher seines Enkels Tszë-szë.

3. Tszë-szë<sup>86</sup>, Enkel des Konfuzius, berühmt als Verfasser des Ta-hioh und Chung-yung.

4. Meng-tszë<sup>87</sup> (372—288).

An den Seitenwänden der Tempelhalle sind die Tafeln der sog. „12 Weisen“ shi-erh-che<sup>88</sup> aufgestellt. Es sind dies diejenigen unter den Schülern des Konfuzius, die nächst den Vorigen am höchsten angesehen sind. Elf von ihnen sind unmittelbare Schüler des Konfuzius, und nur Einer gehört einer sehr viel späteren Zeit an: es ist dies Chu Hi oder Chu-tsze (1130—1200), der in der Geschichte des neueren Konfuzianismus die erste Stelle einnimmt. Als Kommentator und Exeget der kanonischen und klassischen Schriften ist er es gewesen, der diesen Schriften einen für alle Zeit

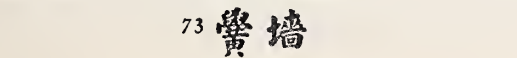
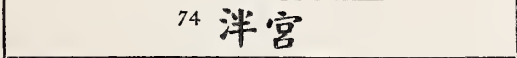
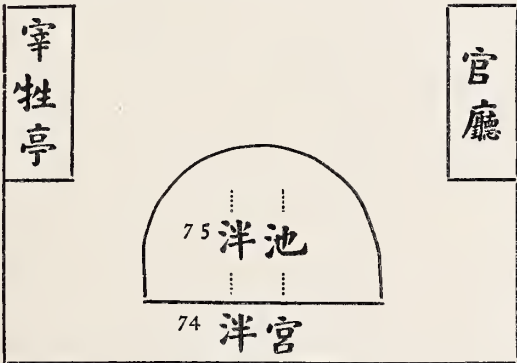
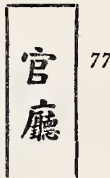
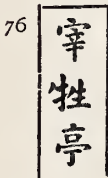
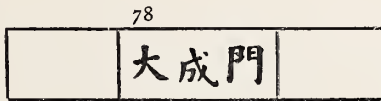
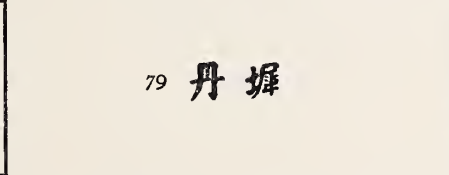
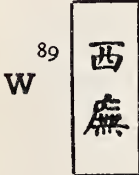
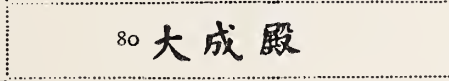
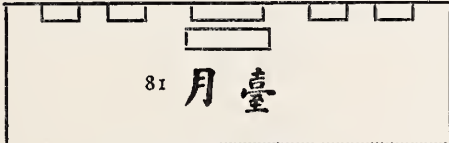
81 vgl. den Grundriß auf S. 69.

82 孔子至聖先師    83 四配    84 顏回

85 曾子    86 子思    87 孟子    88 十二哲

Grundriß eines Konfuziustempels.

N



S



In der Tempelhalle selbst sind die üblichen Opfergaben bereits vor Beginn der Feier in vorgeschriebener Ordnung aufgestellt. Auf dem Altar vor der Tafel steht in der Mitte ein Räucherbecken und zu beiden Seiten davon zwei Leuchter mit brennenden Kerzen. Die Opfergaben sind auf drei Tischen ausgebreitet. Auf dem Mitteltisch vor dem Altare stehen Näpfe mit verschiedenen Feldfrüchten und mehrere Becher mit Wein. Auf den beiden seitlichen Opfertischen sind Schüsseln und Näpfe mit Speisen verschiedener Art aufgestellt. In der Mitte der Halle liegt eine Rolle weißen Seidenstoffes, und davor sind die drei Opfertiere aufgestellt: in der Mitte der Ochse, rechts und links Schaf und Schwein. Auch vor den Tafeln der „vier Genossen“ und „der zwölf Weisen“ sind ähnliche Opfergaben, nur in bescheidenerem Umfange, aufgestellt.

Der Mandarin, der das Opfer darzubringen hat und drei Tage lang Enthaltbarkeit beobachtet haben muß, findet sich am Tage der Feier bereits vor Sonnenaufgang mit seinem Gefolge im Tempel ein. Nachdem er in dem dazu bestimmten Raume sein Staatsgewand angelegt hat, begibt er sich unter der Führung des Zeremonienmeisters, der von nun an den Gang der Feier leitet, an das östliche Ende der Stufen, die zur Tempelhalle hinaufführen und wäscht sich hier in einem für diesen Zweck aufgestellten Wasserbecken die Hände. Darauf stellen sich alle Teilnehmer in der vorgeschriebenen Ordnung auf, und nun erst beginnt der eigentliche Aktus, der in drei Hauptabschnitte zerfällt:

1. Die Bewillkommnung der Geister, ying-shen<sup>93</sup>.
2. Die Opferdarbringung, hien<sup>94</sup>.
3. Die Wegräumung der Opfergaben, ch'e-chuan<sup>95</sup> und das Abschiedsgeleite für die Geister, sung-shen<sup>96</sup>.

Sobald vom Hauptportal<sup>97</sup> das Paukenspiel ertönt, fällt die Musik ein. Der Mandarin betritt die Tempelhalle, und damit beginnt der erste Teil, das ying-shen. Vor der Tafel des Konfuzius angelangt, läßt er sich auf die Knie nieder, bringt brennende Räucherkerzen dar und berührt dreimal mit dem Kopfe den Boden. Diese Huldigung wird dreimal wiederholt. Unterdessen wird draußen auf der Terrasse der vorgeschriebene Hymnus unter Musikbegleitung gesungen.

Dann folgt eine dreifache Darreichung der Seidenrolle und des Weines. Bei der ersten Darreichung werden die Opfergaben auf den Mitteltisch niedergelegt, bei den beiden folgenden auf zwei Seitentische. Jede Darbringung ist mit einem dreifachen Kotou verbunden. Während jeder dieser drei Darreichungen wird ein vorgeschriebener Hymnus gesungen und dazu ein Reigen aufgeführt. Es ist dies eine Art pantomimischer Tanz, der darin besteht, daß jedes einzelne Wort des Hymnus von einer besonderen Stellung oder Pose des Tänzers begleitet wird. Der tiefere Sinn der Symbolik, wie sie in den verschiedenen Posen zum Ausdruck gebracht wird, ist in den meisten Fällen kaum zu ergründen. Nur ausnahmsweise deuten die Bewegungen den Sinn des Wortes an, das sie begleiten, so z. B. wenn bei den Worten: „Der reine Opferwein steht schon bereit“ das Wort „steht bereit“ von einer tiefen Verneigung begleitet wird, gleichsam als Aufforderung, den dargebrachten Wein anzunehmen. Bisweilen scheint durch die Art, wie Flöte und Fasanenfeder gegeneinander gehalten werden, die Form des Schriftzeichens für das betreffende Wort angedeutet zu werden. Der erste Gesang schließt nämlich mit den Worten:

„Am ersten Ting-Tage im Frühling und im Herbst  
Steht der reine Opferwein bereit,  
Und sein Duft beginnt emporzusteigen.“



Hier werden offenbar bei den Worten: „am ersten Ting-Tage“ die entsprechenden Zeichen <sup>98</sup> und <sup>99</sup> durch die Stellung der Flöte und der Feder zueinander ausgedrückt.

Den Beschluß der Feier bildet die Wegräumung der Opfergaben, wobei die Seidenrollen verbrannt werden\*), während das Fleisch der Opfertiere unter die niederen Administranten verteilt wird. Darauf erfolgt das Abschiedsgeleite für die Manen des Konfuzius. Nachdem sich der Mandarin, der die Feier zelebriert, abermals vor der Tafel auf sein Antlitz niedergeworfen hat, verläßt er mit seinem Gefolge im feierlichen Zuge den Tempel.

Die gleiche Zeremonie findet vor den übrigen Tafeln statt, die im Tempel und in den Seitengallerien aufgestellt sind, nur daß hierbei ein mehr summarisches Verfahren beobachtet wird.

Noch sind zwei Riten zu erwähnen, die in dem modernen Staatskultus dieselbe hervorragende Rolle spielen wie im alten: das Himmelsopfer und die Ackerbaueremonie, von denen das erstere nur in Peking stattfindet, da ja nur der Kaiser das Recht hat, dem Himmel zu opfern.

Peking zerfällt in zwei gesonderte Stadtquartiere: 1. die quadratische sog. Tatarenstadt, in der sich außer dem kaiserlichen Palaste sämtliche Staatsbehörden befinden. In ihr durften in der ersten Zeit der gegenwärtig regierenden Mandschu-Dynastie nur Mandschu wohnen, heutzutage haben jedoch auch Chinesen das Recht, in ihr Grundbesitz zu erwerben. 2. schließt sich an die innere Tatarenstadt südlich die ebenfalls rechteckig angelegte äußere oder Chinesenstadt an. Jedes dieser beiden Stadtquartiere ist von einer hohen, mit imposanten Wachttürmen versehenen Mauer umgeben, und

98 上      99 丁

\*) Desgleichen wird auch die an die Manen des Konfuzius gerichtete Opferurkunde, die bei der Darbringung verlesen wurde, verbrannt.

zwar sind sie so streng voneinander gesondert, daß allabendlich gegen 8 Uhr nicht nur die Tore der äußeren, sondern auch die der inneren Stadt geschlossen werden, so daß während der Nachtstunden jeder Verkehr zwischen den beiden Stadtteilen völlig unterbrochen ist.

Wenn man nun durch das Südtor die Chinesenstadt betritt, gewahrt man zur Rechten der schnurgeraden, drei Kilometer langen Straße, welche die Chinesenstadt mit der Tatarenstadt verbindet, eine langgestreckte, rotgetünchte Backsteinmauer, die von mächtigen Bäumen überragt wird. Diese Mauer schließt eine Parkanlage ein, die ein Areal von ungefähr 4 Quadratkilometern umfaßt und den Himmelsaltar, *f'ien-f'an*<sup>100</sup>, in sich birgt. Nicht in einem Tempel wird dem Shang-ti oder Himmel geopfert, sondern, genau wie vor alters, auf einem offenem Altare unter freiem Himmel. Und wie im Altertum dem Himmel auf einem runden, der Erde auf einem viereckigen Altare geopfert wurde, weil man sich das Himmelsgewölbe rund, die Erde dagegen viereckig vorstellte, so besteht auch der Pekinger Himmelsaltar aus einer dreifachen kreisförmigen, weißen Marmorterrasse. Die oberste Terrasse, der eigentliche Altar, hat einen Durchmesser von 90', die mittlere hat 150', die unterste 210' im Durchmesser. Jede dieser drei Terrassen ist von einer reichverzierten Marmorbrüstung umgeben. Vier Stufenreihen führen von Süden, Osten, Norden und Westen zur obersten Plattform hinauf.

Südwestlich vom Altare befindet sich ein mächtiger, neun Fuß hoher, mit grünglasierten Kacheln bekleideter Ofen, in dem der Opfertier verbrannt wird.

Nördlich vom Altare sieht man einen von einer kreisrunden Mauer umgebenen kleinen runden Tempel Hoang-k'ung-yu<sup>101</sup> mit konisch zulaufendem Dache, das mit blau-

glasierten Ziegeln gedeckt ist. In diesem Tempel werden oder wurden vielmehr in schön geschnitzten hölzernen Schreinen die Ahnentafeln der verstorbenen Kaiser des regierenden Herrscherhauses, sowie die Tafel des Shang-ti aufbewahrt. Dieser Tempel ist während der letzten Wirren geplündert worden. Die Tafeln sollen sich gegenwärtig im Britischen Museum in London befinden.

Nördlich von dem letztgenannten Tempel endlich steht auf einer erhöhten runden Marmorterrasse ein imposanter pagodenartiger Turm mit drei blauen Ziegeldächern übereinander. Dieser 100 Fuß hohe Turm ist der Tempel des Gebetes um ein fruchtbares Jahr, k'i-nien-tien<sup>102</sup>, der von den Ausländern in Peking gewöhnlich kurzweg, aber ganz falsch als Himmelstempel bezeichnet wird. Neben diesem Tempel befindet sich gleichfalls ein Ofen zur Verbrennung des Opferstiers. Wie auf dem Himmelsaltare, so sind auch auf dem terrassenartigen Unterbau dieses Tempels urnenförmige eiserne Behälter aufgestellt, in denen verschiedene Opfergaben, wie Seidenstoffe, Cerealien u. dgl. m., verbrannt werden.

Daß der Himmelsaltar sich in der Chinesenstadt und nicht, wie man erwarten sollte, in der Tatarenstadt, in der Nähe des kaiserlichen Palastes befindet, ist aus der unter der Chou-Dynastie eingeführten Sitte zu erklären, dem Himmel am Wintersonnwendtag auf einem runden Erdhügel in der südlichen Vorstadt zu opfern.

Zweimal im Jahre, am Tage der Winter- und Sommer-sonnenwende, findet das Himmelsopfer statt, das nach altem Brauche vom Kaiser, als dem allein dazu berechtigten Pontifex maximus in eigener Person vollzogen wird. Schon Tags zuvor begibt sich der Kaiser in einer Sänfte, die von 32 Trägern getragen wird (in früheren Jahren fuhr er in

einem von Elefanten gezogenen Wagen), an den Ort der feierlichen Handlung. Musikanten schreiten an der Spitze des Zuges, und ein zahlreiches Gefolge von Leibwächtern, kaiserlichen Prinzen und hohen Würdenträgern folgt der kaiserlichen Sänfte. Auf dem ganzen Wege, den der kaiserliche Zug passiert, müssen sämtliche Häuser und Läden verschlossen sein, die Straßen sind vollständig abgesperrt, und Niemand, der nicht zur Teilnahme an der Feier berechtigt ist, darf sich bei Todesstrafe auf ihnen blicken lassen. Auch den fremden Gesandtschaften wird rechtzeitig von der bevorstehenden Prozession Mitteilung gemacht, mit der Bitte, ihre Mitglieder anzuweisen, sich zu der angegebenen Zeit von den Straßen, die der kaiserliche Zug passiert, fern zu halten.

Zunächst verfügt sich der Kaiser in den im Tempelrevier gelegenen, sog. „Palast der Enthaltbarkeit“, Chai-kung<sup>103</sup>, wo er die Zeit bis zum Beginn der Feier wachend und unter Fasten und Beten verbringt. Das Opfer selbst findet um Mitternacht statt. Kurz vorher legt der Kaiser die Opfergewänder an und verfügt sich an den Himmelsaltar, wo auf der mittleren Terrasse ein gelbes Zelt für ihn errichtet ist. Sobald er den Altar betritt, ertönt Musik, und das Opferfeuer wird angezündet. Auf der obersten Terrasse steht, nach Süden gerichtet, ein Tisch mit der Tafel des Shang-ti, und rechts und links davon sind, nach Osten und Westen gerichtet, die Tische mit den Tafeln der kaiserlichen Ahnen aufgestellt. Davor sind die Opfergaben ausgebreitet: der Opferstier, dann Schüsseln und Näpfe mit Fleisch, Fisch, Gemüse, Cerealien aller Art, Früchten und Wein, endlich Seidenrollen und kostbare Nephritgegenstände. Nachdem der Kaiser die oberste Terrasse erstiegen hat, kniet er vor der Tafel des Shang-ti nieder und bringt, während der

Vorbeter die vorgeschriebenen Gebete verliest, unter Verbrennung von Räucherwerk das Opfer dar. Die Opferdarbringung findet vor jeder einzelnen Tafel statt.

Auf der mittleren Terrasse stehen auf der östlichen Seite die Tafeln der Sonne, des Siebengestirns, der fünf Planeten der 28 Mondstationen und eine gemeinsame Tafel für sämtliche Sterne; auf der Westseite die Tafel des Mondes, sowie die der Geister der Wolken, des Regens, des Windes und des Donners. Wie wir sehen, kommen gar keine bildlichen Darstellungen vor, sondern sämtliche Geister oder Gottheiten sind durch einfache hölzerne Tafeln repräsentiert, die mit dem Namen der betreffenden Gottheit versehen sind und also in ihrem Äußeren durchaus den allgemein üblichen Ahnentafeln entsprechen.

Nach vollzogener Feier wird das Blatt, auf dem das verlesene Gebet geschrieben steht, samt sämtlichen Opfertafeln verbrannt, worauf der Kaiser mit seinem Gefolge in seinen Palast zurückkehrt.

Gerade gegenüber dem Himmelsaltare, auf der Westseite der großen Hauptstraße, die von Süden nach Norden die Chinesenstadt durchschneidet, liegt in einer ähnlichen, nur weniger großen Parkanlage der Altar des Ackerbaues, wie er gewöhnlich genannt wird; in Wirklichkeit sind es jedoch vier Altäre, von denen einer den Geistern des Himmels, ein zweiter denen der Erde, ein dritter dem „göttlichen Ackerbauer“ Shen-nung<sup>104</sup>, einem Kaiser der mythischen Vorzeit, dem die Einführung des Ackerbaues zugeschrieben wird, und ein vierter dem Geiste des Planeten Jupiter, T'ai-sui<sup>105</sup>, der als Lenker des Jahres verehrt wird, gewidmet ist. Hier spielt sich alljährlich zu Beginn des Frühjahrs die uralte Ackerbaueremonie ab, die ebenfalls vom Kaiser in eigener Person vollzogen wird, und für die innerhalb des Tempel-

reviers ein besonderes Ackerfeld reserviert ist. Auch für diese heilige Handlung muß sich der Kaiser durch Gebet und Fasten vorbereiten. — Die Zeremonie selbst vollzieht sich in folgender Weise. Der Kaiser hält mit der Rechten die Pflugschar und in der Linken eine Peitsche. Zwei hochgestellte und bejahrte Würdenträger führen den Ackerstier, während zwei andere den Pflug halten, damit der Kaiser ihn nicht zu heben braucht. Unter den Klängen der Musik setzt dann der Kaiser den Pflug in Bewegung. Zwei Großwürdenträger folgen ihm und besorgen die Aussaat. Nachdem der Kaiser zwei Furchen gezogen hat, übergibt er Pflugschar und Peitsche zwei Mandarinern, die beides knieend in Empfang nehmen, und verfügt sich dann in ein für ihn errichtetes Zelt. Alsdann werden von drei Prinzen des kaiserlichen Hauses noch je drei Ackerfurchen gezogen, und zum Schluß ziehen noch neun dazu ausersehene Großwürdenträger je neun Furchen und werfen sich dann zum Danke für die ihnen zuteil gewordene Auszeichnung vor dem Kaiser auf ihr Antlitz nieder. Damit ist die Zeremonie zu Ende, und am nächsten Tage vollenden 28 dazu ausersehene Bauern die Aussaat. Die Gouverneure der Provinzen vollziehen als Stellvertreter des Kaisers dieselbe Zeremonie, ein jeder in der Hauptstadt seiner Provinz.

Indem der Kaiser bei dieser Zeremonie gewissermaßen als erster Vertreter des Berufs der Ackerbauer mitwirkt, wird das Ansehen, dessen sich gerade dieser Beruf in China erfreut, in besonders feierlicher Weise zum Ausdruck gebracht. Von alters her unterscheidet man in China vier Berufsklassen: Gelehrte, Ackerbauer, Handwerker und Kaufleute, und es ist bezeichnend, daß unter ihnen die Ackerbauer die zweithöchste Stelle einnehmen.

Überblicken wir nun noch einmal kurz alle bisherigen Ausführungen, so sehen wir, daß die Religion der alten Chinesen bereits in ihrer frühesten uns zugänglichsten Periode zwei voneinander gesonderte Glaubens- und Kultusgebiete auf-

weist. Auf der einen Seite die Verehrung von Naturgeistern, an deren Spitze als „der höchste Herr“ Shang-ti oder „der Herr des Himmels“ steht. Der Kultus dieser Naturgeister liegt ausschließlich in den Händen des Kaisers, der Lehensfürsten und der Beamtenhierarchie. Eine besondere Priesterkaste gibt es noch nicht, vielmehr ist die Ausübung der priesterlichen Funktionen ein Privilegium der regierenden Klassen. Die Inhaber der Regierungsgewalt sind die einzigen Kultusberechtigten, und zwar stehen die priesterlichen Funktionen nach Umfang und Bedeutung in einem festen und streng geregelten Verhältnis einerseits zu dem Range und der staatlichen Wirkungssphäre ihres Trägers, andererseits aber auch zu dem Range und der Stellung der Geister oder Gottheiten, denen sie gelten. Für die große Masse des Volkes andererseits sind sowohl der Shang-ti wie auch das ganze Heer der übrigen Naturgeister unnahbar und unerreichbar, sie ist von jeglichem direkten Verkehr mit ihnen, sei es durch Opfer, sei es durch Gebet, schlechthin ausgeschlossen und nimmt überhaupt keinen Anteil am öffentlichen Kultus. Zwar steht auch das niedere Volk unter dem Schutze jener das Universum beherrschenden übernatürlichen Mächte, aber es genießt deren Schutz nur durch die Vermittlung und auf die Fürbitte der Obrigkeit. Der gemeine Mann hat auf diese Weise keine andere religiöse Zuflucht als die Manen seiner verstorbenen Vorfahren, deren Wirkungskreis jedoch, zunächst wenigstens, auf das Wohl und Wehe des eigenen Hauses, der eigenen noch am Leben befindlichen Nachkommen beschränkt bleibt.

So bietet die Naturreligion der alten Chinesen das getreue Spiegelbild der gewohnten irdischen Umgebung, gleichsam die transzendente Projektion des irdischen Staatswesens. Daraus ergibt sich aber andererseits, daß eine Religion von solcher Beschaffenheit die Existenz eines fertig organisierten Staatswesens mit einer monarchischen Spitze und einer wohlgegliederten Beamtenhierarchie voraussetzt. Anders verhält es sich hingegen mit dem Ahnenkult, der

ja seinem Wesen nach auf die Träger eines gleichen Geschlechtsnamens beschränkt bleibt, mithin noch keine Staatsgemeinschaft, sondern nur Geschlechts- oder Stammesgenossenschaft zur Voraussetzung hat. Es würde aus diesem Grunde naheliegen, im Ahnenkult die früheste, gleichsam prähistorische Entwicklungsphase der chinesischen Religion zu erblicken, und es ist ja auch sehr wohl denkbar, daß den Manen derjenigen, die bei ihren Lebzeiten etwa als Älteste oder Häuptlinge an der Spitze eines oder mehrerer Geschlechtsverbände einen größeren Wirkungskreis beherrschten, entsprechend höhere Ehren zuteil wurden. Je mehr einzelne soziale Gruppen und Verbände durch Macht und politischen Einfluß in den Vordergrund traten, um so höher mochten auch ihre verstorbenen Repräsentanten innerhalb der Hierarchie der Geisterwelt an Rang und Ansehen steigen, bis endlich nach erfolgter Einsetzung der monarchischen Gewalt deren verstorbene Inhaber auch in der Monarchie der Geister die höchsten Stellen einnahmen. So mochten etwa hohe Würdenträger nach ihrem Tode als Schutzgeister des Erdbodens und der Saaten oder der Berge und Ströme innerhalb des Gebietes, wo sie gewirkt hatten, die verstorbenen Monarchen hingegen als Schutzgeister des Erdbodens und der Saaten, der Berge und Ströme des ganzen Reiches verehrt werden. Wenn diese Auffassung, was ja immerhin möglich ist, dem wirklichen Entwicklungsgange entspricht, so dürfte man logischerweise annehmen, daß der Begründer und erste Inhaber der monarchischen Gewalt nach seinem Tode zum obersten Gebieter im Geisterreiche und somit auch zum Herrscher über das ganze Universum erhoben worden sei. In solchem Falle wäre Shang-ti, „der höchste Herrscher“, der vergötterte Begründer des monarchischen Systems. Der Umstand, daß die oberste Gottheit mit demselben Titel *Ti* bezeichnet wird, wie der irdische Kaiser, würde jedenfalls nicht dagegen sprechen. Die Herleitung des Naturkultus aus der Ahnenverehrung hat



unleugbar viel Bestechendes, und sie ist daher auch schon geltend gemacht worden. Aber im Grunde genommen haben solche Geschichtskonstruktionen doch immer nur den Wert von Hypothesen, die andere Hypothesen nicht ausschließen. Schließlich wäre es ja auch ebensogut denkbar, daß in den ältesten Zeiten nur der Naturkult bestanden hätte, und der Ahnenkult erst allmählich aus der Verehrung hervorgegangen wäre, die ursprünglich nur den Manen ehemaliger Herrscher erwiesen wurde.



K'í-lin.

### III. Kapitel.

## Der Taoismus.

Der Name Taoismus\*) ist beinahe ebenso vieldeutig wie das Wort *tao* selbst, von dem er abgeleitet ist. Ursprünglich ist darunter eine mystisch-philosophische Lehre zu verstehen, die auf den Philosophen Lao-tszě zurückgeführt wird. Leider sind die historischen Angaben, die wir über die Person des Lao-tszě besitzen, außerordentlich dürftig und überdies zum Teil wenig glaubwürdig\*\*). Wenn wir aus der legendenhaften Umhüllung den mutmaßlichen geschichtlichen Kern herauschälen, so erhalten wir folgende Daten, die als einigermaßen glaubwürdig angesehen werden können. Der Name Lao-tszě<sup>106</sup>, mit welchem der Philosoph gewöhnlich bezeichnet wird, ist kein Eigenname, sondern nur eine ehrende Bezeichnung, die ihm von seinen Jüngern und Nachfolgern beigelegt wurde und „alter Meister“ bedeutet. Sein eigentlicher Name war Li-poh-yang<sup>107</sup>. Als sein Geburtsjahr wird das Jahr 604 angegeben, somit wäre

---

106 老子      107 李伯陽

\*) Vgl. W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur (Literaturen des Ostens Bd. VIII), S. 130—172; Grube, die chinesische Literatur in „Kultur der Gegenwart“ I. 7., S. 326—330.

\*\*\*) Vgl. W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur S. 139—141: „Was wir über ihn wissen, verdanken wir hauptsächlich Szě-ma-Ts'ien, einem Geschichtsschreiber, der um 100 v. Chr. lebte, und was er über ihn zu berichten weiß, enthält auch kaum mehr als die Tatsache, daß Lao-tszě geboren wurde, lebte und starb.“ Gr.

er 55 Jahre älter als Konfuzius gewesen. Er war Beamter im kaiserlichen Archiv von Chou. Da er jedoch den Verfall der Dynastie sah, gab er seinen Posten auf und zog sich in die Einsamkeit zurück. Erwähnt wird dann in dem Berichte noch, daß er, am Grenzpass Han-ku, an der Grenze der Reichsdomäne von Chou, in der heutigen Provinz Honan gelegen, auf die Bitte des Befehlshabers jenes Passes ein Buch niedergeschrieben habe, das vom Tao und der Tugend handelt. Darauf sei er gen Westen weitergezogen, und niemand wisse, wo er geendet.

Interessant ist in Szě-ma Ts'iens Bericht die Erzählung von einem Besuche, den Konfuzius dem Lao-tszě während seines Aufenthalts in der Reichshauptstadt abgestattet haben soll. Diese Erzählung hat folgenden Wortlaut: K'ung-tszě begab sich nach Chou, um den Lao-tszě über die Bräuche zu befragen. Lao-tszě sagte: „Die Menschen, von denen du sprichst, Herr, sind bereits samt ihren Gebeinen vermodert. Wenn der Edle seine Zeit findet, kommt er vorwärts, findet er seine Zeit nicht, so geht er und läßt das Unkraut sich häufen. Ich habe gehört, ein kluger Kaufmann verberge seine Vorräte in der Tiefe, so daß es leer aussieht, und der Edle, obwohl von vollendeter Tugend, erscheine in seinem äußeren Wesen einfältig. Laß ab, Herr, von deinem hochfahrenden Wesen und deinen vielerlei Wünschen, von deinem äußeren Getue und deinen ausschweifenden Plänen; dies alles ist von keinem Nutzen für dich. Das ist alles, was ich zu sagen habe.“ K'ung-tszě ging fort und sprach zu seinen Schülern: „Von den Vögeln weiß ich, daß sie fliegen können, von den Fischen weiß ich, daß sie schwimmen können, von den Vierfüßlern weiß ich, daß sie laufen können. Die Laufenden können umgarnt werden, die Schwimmenden können geangelt werden, die Fliegenden können geschossen werden; — was jedoch den Drachen anbetrifft, so vermag ich es nicht zu begreifen, wie er, auf Wind und Wolken dahinfahrend, aufsteigt zum Himmel.

Ich habe heute den Lao-tszě gesehen, — gleicht er nicht dem Drachen?“\*)

Die ganze Erzählung trägt so deutlich den Stempel der Legende — und zwar einer tendenziös erfundenen taoistisch-antikonfuzianischen Legende — an der Stirn, daß es geradezu unbegreiflich erscheint, wie bis auf den heutigen Tag manche Sinologen dieses Märchen für Geschichte halten können. Wenn Konfuzius die Worte, die ihm hier in den Mund gelegt werden, wirklich gesprochen haben soll, dann müßte er ein begeisterter Bewunderer des Lao-tszě gewesen sein; dann aber erscheint es vollends unbegreiflich, daß dieses Gespräches in keiner der authentisch konfuzianischen Schriften gedacht wird, — ja noch mehr, daß in keiner einzigen von ihnen Lao-tszě und seine Lehre auch nur mit einem Worte erwähnt wird. Da Lao-tszě ferner nach der spätesten und zugleich wahrscheinlichsten Angabe um das Jahr 604 v. Chr. geboren ist, so müßte er um die Zeit dieser angeblichen Begegnung bereits 87 Jahre alt gewesen sein. Und nun gar anzunehmen, daß Lao-tszě in so hohem Alter ein Buch wie das Tao-teh-king niedergeschrieben und sich darauf auf die Wanderschaft begeben habe, ist wohl mehr, als man selbst dem gläubigsten Gemüte zumuten kann!

Das Buch nun, welches Lao-tszě auf die Bitte des Befehlshabers jenes Grenzpasses verfaßt haben soll, wird nach der landläufigen Überlieferung mit dem Tao-teh-king<sup>108</sup>, „dem kanonischen Buch vom Tao und der Tugend“\*\*) identifiziert: ob mit Recht oder nicht, wird wohl für immer eine ungelöste Frage bleiben. Auffallend bleibt es immerhin, daß Konfuzius weder jemals des Lao-tszě Erwähnung tut, noch auch je einen Satz aus dem Tao-teh-king zitiert.

108 道德經

\*) Vgl. W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur S. 139f.

\*\*) Vgl. W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, S. 141—145.

Vielleicht hat er ihn überhaupt nicht gekannt — weder persönlich, noch auch nur dem Namen nach; aber es ist auch ebensogut möglich, daß er es vorzog, eine Lehre, die der seinen so diametral entgegengesetzt war, lieber tot zu schweigen als durch eine Widerlegung zu ihrem Bekanntwerden beizutragen. Tatsache ist jedenfalls, daß das Tao-teh-king unter diesem Titel erst im 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung erwähnt wird. Bereits die ältesten taoistischen Philosophen, wie Chuang-tszě<sup>109</sup>, der um die Wende des 4. Jahrhunderts v. Chr. lebte, und der vermutlich um 100 Jahre ältere Lieh-tszě<sup>110</sup>, führen zahlreiche Zitate an, die dem uns bekannten Texte des Tao-teh-king wörtlich entlehnt sind.

Diese Zitate werden jedoch regelmäßig mit den Worten: „Lao-tszě sagt“ eingeleitet, woraus sich zweierlei mit Sicherheit entnehmen läßt: erstens, daß der Text, wie er uns unter dem Titel Tao-teh-king vorliegt, bereits im 5. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung existierte, und zweitens, daß er schon damals dem Lao-tszě zugeschrieben wurde. \*)

Unstreitig überragt Lao-tszě seinen jüngeren Zeitgenossen Konfuzius als Philosoph turmhoch, und seine Lehre ist die tiefstinnigste, die aus chinesischem Boden hervorgegangen ist. Da sie jedoch ihrem ganzen Charakter nach mehr der Philosophie als der Religionsgeschichte angehört, will ich hier nur in aller Kürze soweit auf den Gegenstand eingehen, als für das Verständnis des religiösen Taoismus erforderlich ist,

---

109 莊子 110 列子

\*) Demnach gehen die Sinologen, die auf Grund dieser Tatsache die Echtheit des Tao-teh-king bestreiten und es für eine dreiste Fälschung erklären, in ihrer Kritik so weit, daß sie dabei unkritisch werden. — Daß übrigens alte Texte erst in sehr viel späterer Zeit mit einem Titel versehen werden, ist in der chinesischen Literatur nichts Seltenes. So hat, um ein verwandtes Beispiel anzuführen, das Buch des Chuang-tszě seinen Titel: Nan-hoa-king auch erst im Jahre 742 n. Chr. erhalten. Gr.

der mit dem philosophischen im Grunde außer dem Namen wenig gemein hat.

Im Mittelpunkt der ganzen Lehre steht, wie schon aus dem Namen „Taoismus“ ersichtlich, der Begriff des *tao* \*), ein Wort, das außerordentlich vieldeutig und daher kaum durch ein entsprechendes Äquivalent unserer philosophischen Terminologie wiederzugeben ist. Die Grundbedeutung von *tao* ist „Weg“, „Pfad“. Daraus haben sich dann die sekundären Bedeutungswerte: „Methode“, „Norm“, „Vernunftprinzip“ entwickelt. Außerdem hat *tao* aber auch noch in verbaler Anwendung die Bedeutung: „reden“, „sagen“. Sowohl nach seinen verschiedenen Bedeutungsnuancen als auch nach seiner Anwendung dürfte daher das Wort allenfalls dem Logosbegriff am nächsten kommen, und dem Begriff des Tao sowohl wie seiner Anwendung bei Lao-tszë entsprechend ließe sich der Terminus „Taoismus“ vielleicht am besten durch Panlogismus wiedergeben.

Ewig, immateriell und allgegenwärtig, ist das Tao das schaffende, erhaltende und ordnende Prinzip alles Seienden. Alles, was ist, ist aus dem Tao hervorgegangen, um nach vollendetem Kreislauf wieder ins Tao zurückzukehren. Somit ist es nicht nur die erste Ursache, sondern auch das letzte Ziel und Ende alles Seins. Wer das Wirken des Tao erkennt, hat die höchste Erkenntnis erlangt, und wer sich in seinem Verhalten nach dem des Tao richtet, besitzt die höchste Tugend. Somit erscheint das Tao nicht nur als metaphysisches, sondern auch als ethisches Prinzip, so daß es, mit Kant zu reden, gewissermaßen die reine und die praktische Vernunft in sich vereinigt.

Das Tao ist, wie es im Tao-teh-king heißt, ewig ohne Tun und doch ohne Nichttun, d. h. es wirkt ohne zu handeln.

---

\*) Vgl. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, S. 145—148. — Grube, Religion der alten Chinesen in Bertholets Religionsgeschichtlichem Lesebuch (Tübingen 1908), S. 64—69: Das Tao-teh-king. A. Das Tao. B. Die Ethik des Tao-teh-king.

Dementsprechend heißt es auch vom heiligen Menschen, d. h. von dem, der sich das Tao zum Vorbild nimmt und es in sich zu verkörpern sucht: „Er verweilt in der Tätigkeit des Nichttuns und übt Belehrung aus ohne Worte“ oder, wie wir uns ausdrücken würden: er wirkt durch seine vorbildliche Persönlichkeit. Das ist die sog. Wu-wei-Theorie, d. h. die Lehre vom Nichttun, auf der sich die ganze taoistische Ethik aufbaut.

Alle Erkenntnis beruht nach Lao-tszë auf dem Satze des Widerspruchs, und auch die sittlichen Werte machen hiervon keine Ausnahme. Gut und Böse bedingen sich gegenseitig: das eine ist nur aus dem andern erkennbar, folglich hat jedes nur relative Geltung. Damit fällt natürlich auch der Wert der tugendhaften Handlung als solcher. Ihren schärfsten, auf die Spitze getriebenen Ausdruck findet diese Lehre in dem folgenden Ausspruch des Lao-tszë: „Wenn das Tao in Verfall gerät, dann gibt es Menschlichkeit und Gerechtigkeit; kommt Klugheit und Scharfsinn auf, dann gibt es Heuchelei; sind die sechs Arten von Blutsverwandten uneinig, dann gibt es Kindesliebe und Elternliebe; wenn die Landesherrschaft in Verfall und Zerrüttung gerät, dann gibt es treue Untertanen.“ Das scheinbar Paradoxe dieses Ausspruches, der in der Folge der Zielpunkt für die leidenschaftlichsten Angriffe von seiten der späteren konfuzianischen Schule wurde, schwindet von selbst, wenn man nur im Auge behält, daß das Tao als das schlechthin Absolute *eo ipso* alle Gegensätze ausschließt, weil es sie eben in sich aufhebt. Erst durch die Form des Seins entsteht die Erscheinungswelt und mit ihr die Gegensätze, und erst aus dem Gegensatz von Gut und Böse ergeben sich die sittlichen Begriffe von Tugend und Laster. Ist aber das Tao, wie es sich in der Erscheinungswelt und dem durch sie bedingten sittlichen Leben manifestiert, nicht mehr das reine, absolute Tao, so ergibt sich daraus von selbst die Forderung der Rückkehr zu diesem, als zu dem verlorenen Paradiese, das wieder-

gewonnen werden soll. Der Weg aber, der zu diesem Ziele führt, ist einerseits die Erkenntnis, daß das ganze Dasein weiter nichts ist als eine vorübergehende Illusion, andererseits das Wu-wei, das Nichttun, in welchem die Geringschätzung aller irdischen Güter, sowohl der materiellen wie der sittlichen, ihren praktischen Ausdruck findet.

Das ist, in wenigen Worten wiedergegeben, der wesentliche Inhalt der Lehre des Lao-tszé. Daß sie ihrem ganzen Wesen nach auf einen kleinen Kreis beschränkt bleiben mußte und nie Gemeingut der großen Masse werden konnte, liegt auf der Hand. Unchinesisch sowohl durch das Vorwalten metaphysischer Spekulation, als auch durch ihre weltfremde, zum Asketentum hinneigende und dem praktischen Leben abgewandte Tendenz, war sie der Konkurrenz mit dem Konfuzianismus, bei dem die sittlichen Bedürfnisse des Durchschnittsmenschen in der bequemsten Weise ihre Rechnung fanden, nicht gewachsen.

So unversöhnlich nun aber der Gegensatz des Taoismus zum Konfuzianismus ist, so augenfällig ist auf der andern Seite die Geistesverwandtschaft mit dem Buddhismus, dessen Ursprung ja auch zeitlich mit dem des Taoismus zusammenfällt. Hier wie dort dasselbe quietistische Asketentum, nur mit dem Unterschiede, daß in der buddhistischen Lehre vom Übel und von der Befreiung vom Übel einerseits der Pessimismus schärfer zum Ausdruck kommt, andererseits aber der von Haus aus religiöse Charakter der ganzen Bewegung klar zutage tritt, der dem philosophischen Taoismus ursprünglich völlig fern liegt. Interessant ist dabei, daß sich die Ähnlichkeit zwischen Taoismus und Buddhismus nicht auf die Grundlehren beschränkt, sondern sich auch in ihrem beiderseitigen geschichtlichen Entwicklungsgange verfolgen läßt. Beide waren genötigt, den Bedürfnissen und dem Verständnis der großen Menge die verschiedenartigsten Konzessionen zu machen, und während die eine Religion die ursprünglich atheistische Lehre Buddhas allmählich zu dem götterreichsten



Polytheismus der Welt umgestaltete, vollzog sich auf der andern Seite die Wandlung vom philosophischen zum religiösen Taoismus, der dann seinerseits, seit er in der Folge in unmittelbare Berührung mit dem Buddhismus kam, so zahllose buddhistische Elemente in sich aufnahm, daß es in vielen Fällen unmöglich ist, Eigenes von Entlehntem zu unterscheiden.

Die Art, wie sich diese Wandlung vollzog, läßt sich ziemlich deutlich verfolgen.

Schon der mystische Charakter der Lehre des Lao-tszě und der geheimnisvoll orakelhafte Ton vieler seiner Aussprüche mußte eine mächtige Anregung auf die Einbildungskraft ausüben, und es ist daher kein Wunder, wenn wir bereits bei den frühesten Nachfolgern des Lao-tszě, im Gegensatz zu der verstandesmäßigen Nüchternheit der konfuzianischen Schule ein entschiedenes Vorwalten des phantastischen Elements wahrnehmen. Auf Schritt und Tritt werden bei Lieh-tszě und Chuang-tszě, den frühesten und zugleich bedeutendsten Nachfolgern des Lao-tszě, Fabelwesen verschiedenster Art, Menschen, die mit übernatürlichen Kräften begabt sind, wunderbare Naturerscheinungen u. dgl. m. erwähnt.\*) Oft dienen sie freilich nur als Gleichnis und bildlicher Schmuck der Rede, aber ebenso oft sind sie entschieden im buchstäblichen Sinne gemeint, und die meisten dieser Phantasiegebilde sind ganz zweifellos nicht etwa freie Schöpfungen jener Schriftsteller, sondern dem herrschenden Volksglauben entnommen. Dieser Hang zum Phantastischen und Wunderbaren hat auf die weiteren Schicksale des Taoismus bestimmend eingewirkt, indem er ihn zwei neue Richtungen einschlagen ließ, die ihn beide gleich weit von der ursprünglichen Lehre des Lao-tszě entfernten. Die eine Richtung führte zu einer alchimistischen Geheimlehre, dem esoterischen oder alchimistischen, die andere zum religiösen

---

\*) Vgl. W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, S. 148—168.

Taoismus, den man auch als den exoterischen oder Vulgärtaoismus bezeichnen könnte.

Schon in der frühesten Periode des Taoismus scheint das Anachoretentum eine gewisse Rolle gespielt zu haben. Es war dies in China eine völlig neue, bis dahin unbekannte Erscheinung, die nicht verfehlen konnte, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Es dauerte denn auch nicht lange, so wurden jenen Einsiedlern, deren seltsames Gebahren dem Volke unverständlich war, allerhand übernatürliche Kräfte zugeschrieben, und so entstand der Glaube an die sogenannten Sien oder Genien, die im Vulgärtaoismus eine große Rolle spielen. Man verstand darunter übernatürliche Wesen, die eine Art Mittelstellung zwischen Menschen und Göttern einnehmen, und denen allerhand geheimnisvolle Kräfte zugeschrieben werden, wie z. B. die Fähigkeit, ihre Lebensdauer beliebig zu verlängern, sogar die Unsterblichkeit zu erlangen, durch die Luft zu fliegen, ihre Seele nach Belieben von ihrem Körper zu trennen, um sich in einem andern niederzulassen, an mehreren Orten zugleich zu weilen, und was dergleichen magische Künste mehr sind. Daß die Vorstellung von diesen Sien oder Genien auf das Anachoretentum zurückzuführen ist, geht mit Sicherheit aus dem dafür verwendeten Schriftzeichen hervor, das aus den graphischen Elementen für „Mensch“ und „Berg“ zusammengesetzt ist, also einen Menschen bedeutet, der in der Bergeinsamkeit haust, einen Einsiedler.

Die ehrfurchtsvolle Scheu, mit der man jene Einsiedler betrachtete, mag denn wohl bewirkt haben, daß ihr Beispiel bald zahlreiche Nachahmer fand, aus denen in der Folge die Adepten der taoistischen Alchimie hervorgingen. Die hauptsächlichsten Probleme, an denen sie jahrhundertlang gearbeitet und über die sie eine bändereiche Literatur zusammengeschrieben haben, war erstens die Verlängerung der Lebensdauer über die normalen Grenzen hinaus und sodann die Herstellung von Gold auf künstlichem Wege. Unter den

drei höchsten Glücksgütern der Chinesen, den seit jeher in China sprichwörtlichen san-fu<sup>111</sup>, Kindersegen, Reichtum und langes Leben, haben die beiden letzten zu allen Zeiten eine sehr wichtige Rolle gespielt. Es steht daher auch außer Zweifel, daß schon im Altertum, wie das späterhin in sehr viel ausgedehnterem Maße der Fall war, die meisten der Alchimisten einfach Betrüger waren, die auf die Instinkte und die Dummheit der großen Masse spekulierten; bei vielen mag aber auch ein ehrlicher, jedoch irregeleiteter Forschungsdrang die Triebfeder gewesen sein. Tatsache ist, daß die Alchimisten bis auf den heutigen Tag den Lao-tszě als den Begründer und Schutzpatron ihrer Lehre verehren, also muß doch wohl ein, wenn auch noch so lockerer Zusammenhang zwischen beiden bestehen, und ein solcher läßt sich auch in der Tat nachweisen, wenn man auf die Wandlung achtgibt, die der Begriff des Tao durchgemacht hat und die offenbar der Wandlung der ganzen Lehre zugrunde lag. Wie wir sahen, war das Tao bei Lao-tszě der Urquell und Endzweck alles Seins, und im Gegensatz zu der vorübergehenden Illusion der Erscheinungswelt das einzig Bleibende und von ewiger Dauer. Da es nun andererseits das Ziel des heiligen Menschen ist, das Tao in sich zu verkörpern und mit dem Tao eins zu werden, so lag der Schluß nahe, daß, wer dies Ziel, das ewige Tao, erreicht hat, damit zugleich auch vom Tode befreit ist und eine unbegrenzte Lebensdauer erlangt hat. Da ferner das Tao als das primum movens alle Dinge hervorbringt, erhält und beherrscht, so konnte auch für denjenigen, der es erlangt hatte, kein Ding unmöglich sein, daher die übernatürlichen und magischen Kräfte der Sien. Da endlich das Tao nach Lao-tszě allgegenwärtig ist, so erklärt sich auch aus dieser Ubiquität der Glaube an die Fähigkeit, vermöge deren die von ihren Körpern getrennten

Seelen der Sien oder Genien an verschiedenen Orten zu gleicher Zeit zu verweilen vermochten. Es bedurfte eben nur eines Schrittes, um von der Idee der Erlangung des Tao im metaphysischen Sinne zu der Idee seiner Dienstbarmachung zu gelangen. So erklärt es sich, daß das Tao aus der unsichtbar wirkenden Kraft des Universums, als die es ursprünglich gedacht war, zu einer übernatürlichen, geheimnisvollen Kraft werden konnte, deren sich der Mensch, sobald er sie erst erlangt hat, zur Erreichung seiner Zwecke bedienen kann. Aus dem metaphysischen Prinzip ist auf diese Weise eine Zauberkraft und aus dem tiefsinnigen Mystizismus des Lao-tszë eine okkulte Wissenschaft geworden.

Dazu kommt noch, daß dieser Entwicklungsprozeß durch äußere Umstände sehr wesentlich begünstigt wurde. Ist auch der Glaube an Zauberei und Wunder zu allen Zeiten in China allgemein verbreitet gewesen, so hat er doch wohl nie in so hoher Blüte gestanden, wie gerade während der letzten drei Jahrhunderte vor dem Beginn unserer Zeitrechnung.

Im vierten Jahrhundert verbreitete sich zum erstenmal der Glaube an fabelhafte Inseln, die irgendwo im östlichen Meere gelegen sind und von unsterblichen Genien bewohnt werden.\*) In den Beschreibungen dieser Inseln der Seligen wird zum erstenmal das sogenannte ling-chih-ts'ao<sup>112</sup>, „das wunderwirkende Chih-Kraut“, erwähnt, eine Pilzart, deren Genuß Unsterblichkeit verleiht. Noch heute wird ein Schwamm dieses Namens in der chinesischen Pharmakopöe verwendet, der botanisch mit dem *Agaricus campestris* identifiziert worden ist. Abbildungen des ling-chih-ts'ao sieht man auf allen bildlichen Darstellungen von taoistischen Genien. Es sind seit dem vierten Jahrhundert zu wiederholten Malen

---

112 靈芝草

\*) Vgl. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, S. 169f.

Versuche gemacht worden, die Fabelinseln zu erreichen und des Wunderkrautes habhaft zu werden, was jedoch leider nie geglückt ist, weil die Schiffe, sobald sie in die Nähe der Inseln kamen, von widrigen Winden erfaßt und entweder fortgetrieben wurden oder versanken. Den höchsten Grad erreichte dieser Glaube wohl in den letzten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts v. Chr. unter dem Kaiser Shi-hoang-ti, der nicht nur der größte Herrscher Chinas war, sondern zugleich auch einer der eifrigsten Fanatiker des Wunderglaubens. Unter seiner Regierung wurde, wie geschichtlich bezeugt ist, eine regelrechte Expedition ausgerüstet, die aus einer Schar von Knaben und Mädchen bestand und unter der Leitung eines fang-shi<sup>113</sup> (ein Wort, das am besten durch „Zauberer“ zu übersetzen ist), die Fabelinseln aufsuchen sollte. Die Abgesandten kehrten zwar lebend wieder heim, aber ohne ihr Ziel erreicht zu haben; sie berichteten, die Inseln zwar von ferne gesehen zu haben, dann jedoch von widrigen Winden fortgetrieben zu sein.

Auch der Kaiser Wu-ti der Han-Dynastie (140—87 v. Chr.) stand völlig unter dem Einflusse der taoistischen Alchimie. Unter seiner Regierung gelingt es dem Zauberer Li Shao-kiün, den Stein der Weisen zu finden, der sowohl in Gold umgewandelt werden, als auch Unsterblichkeit verleihen kann und seither in der chinesischen Alchimie eine wichtige Rolle spielt.\*) Es wurde daraus ein Elixier des langen Lebens, Kin-tan = Goldzinnober bereitet, und ein Kaiser der Tang-Dynastie, Hüan-tsung mit Namen, der im achten Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebte, nahm das Elixier des langen Lebens in so reichlichen Dosen zu sich, daß ihn das tragikomische Geschick ereilte, an den Folgen dieses wirk-samen Mittels zu sterben.

---

<sup>113</sup> 方士

\*) Vgl. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, S. 170—172.

Interessant ist übrigens, daß die chinesische Alchimie eine ganze Reihe verwandter Züge mit unserer abendländischen aufzuweisen hat. Hier wie dort das Bestreben, Gold herzustellen, respektive unedle Metalle in solches umzuwandeln, hier wie dort der Glaube an eine imaginäre Substanz, der die doppelte Fähigkeit zugeschrieben wird, sowohl langes Leben zu verleihen, als auch alle Gegenstände, die mit ihr in Berührung gebracht werden, in Gold zu verwandeln, endlich hier wie dort das Zinnober als das wichtigste Ingredienz bei allen alchimistischen Experimenten. —

Auch der religiöse oder Vulgärtaoismus schließt sich aufs engste an den Wunderglauben jener Zeit an. Den Charakter einer Religionsform erlangte er wohl hauptsächlich dadurch, daß er die *Disjecta membra* der alten Volksreligion in sich aufnahm und seinem System anpaßte. \*) Da sich der Taoismus das Universum als vom Tao beseelt vorstellte, so bestand der Einfluß, den er auf die Volksreligion ausübte, hauptsächlich darin, daß er sie animistisch umgestaltete. \*\*) Der Animismus, der der altchinesischen Religion gänzlich fehlte, läßt sich denn auch in der Tat in zahlreichen Bräuchen der modernen Volksreligion nachweisen. Außerdem sind es zwei charakteristische Merkmale, durch die sich der Taoismus als Religion auszeichnet: erstens sein ausgesprochener Polytheismus und zweitens der Exorzismus, der seine eigentliche Wirkungssphäre ausmacht. Wie schon vorhin erwähnt, kam er dann sehr bald mit dem Buddhismus in Berührung, dessen Mythologie und Kultus er zahllose Entlehnungen zu verdanken hat: Tempelkult und Priestertum

---

\*) Vgl. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, S. 172.

\*\*) Vgl. Grube, Taoistischer Schöpfungsmythus nach dem Sên-sien-kiên in der Bastianfestschrift, Berlin 1896, S. 445—458. Grube, Vorläufiges Verzeichnis einer taoistischen Bildersammlung — Mitteilungen aus der ethnol. Abteilung der Königl. Museen zu Berlin I. 1, S. 16—38 (1885).

z. B. haben sich im Taoismus zweifellos erst unter dem Einflusse des Buddhismus entwickelt.

Die Volksreligion führte, wie wir gesehen haben, im Altertum ein so verborgenes Dasein und verschwand so sehr hinter dem Staatskultus, daß wir so gut wie nichts von ihr erfahren. Erst im 4. Jahrhundert v. Chr. lesen wir plötzlich von Göttern, von denen bis dahin nie die Rede war. So wird in den Elegien von Ch'ü, die dieser Zeit angehören, ein Gott der Winde namens Fei-lien, ein Gott des Donners, Feng-lung, ein Wagenlenker des Mondes namens Wang-shu erwähnt, — aber auch hier erfahren wir nicht mehr als ihre Namen. Es ist sehr wohl möglich, daß es sich da um Gottheiten handelt, die hier und da im Volke verehrt wurden, ohne in den Staatskultus aufgenommen zu sein. Die Zahl solcher volkstümlichen Gottheiten wird vermutlich nicht auf die wenigen beschränkt gewesen sein, die sich in der Literatur zufällig erwähnt finden, denn es fehlt nicht an Hinweisen, aus denen sich entnehmen läßt, daß wohl schon im Altertum, genau wie heutzutage, der geringfügigste Anlaß genügen mochte, um einer neuen Gottheit zum Dasein zu verhelfen. So lesen wir z. B. in den Geschichtlichen Denkwürdigkeiten des Szě-ma Ts'ien, der um 100 v. Chr. gelebt hat, daß ein Vorfahr des Kaisers Shi-hoang-ti im J. 747 v. Chr. am Berge Ch'en-ts'ang in der Provinz Shan-si ein merkwürdiges Wesen entdeckte, das einem Stein glich und dem er sofort, da er seine wunderbare Beschaffenheit erkannte, ein Opfer darbrachte. Dieses rätselhafte Wesen entpuppte sich denn auch als eine Gottheit, die sich nur hin und wieder blicken ließ und dann wie eine Sternschnuppe leuchtend erschien. Es pflegte von Südwesten herbeizuschweben und sich dann über die Stadt niederzulassen. Es nahm bisweilen die Gestalt eines Fasanenmännchens an und ließ dann während der Nacht einen Ruf ertönen, der sofort von allen Fasanenhennen in der Stadt erwidert wurde. Einen besonderen Namen scheint diese Gottheit nicht gehabt zu

haben, da sie einfach als das „Juwel von Ch'en“ Ch'en-pao, bezeichnet wird. Es ist wohl anzunehmen, daß ein Meteorstein den Anlaß dazu gegeben hat, — genug: das „Juwel von Ch'en“, das inzwischen vielleicht längst in Vergessenheit geraten war oder, was ebenso möglich ist, nur lokale Verehrung genossen hatte, kam unter dem Kaiser Shi-hoang-ti plötzlich wieder zu Ehren, und es wurde ihm auf kaiserlichen Befehl zweimal im Jahre ein Pferdeopfer dargebracht.

Diese an sich recht kindische Geschichte ist insofern lehrreich, als sie uns deutlich den Zusammenhang der modernen Volksreligion mit der des Altertums zeigt. Fetischistische Züge dieser Art sind nämlich äußerst charakteristisch auch für die Volksreligion der neueren Zeit. — In der Provinz Shan-si z. B. gibt es eine Stadt Ling-shih-hien<sup>114</sup>, d. h. „Stadt des Geistersteines“, die ihren Namen von einem wunderbaren Stein herleitet (anscheinend ebenfalls ein Meteorstein), der dort seit Jahrhunderten in einem besonderen Tempel aufbewahrt wird und wegen seiner wunderbaren Heilkraft bei Krankheitsfällen göttliche Verehrung genießt. Schlägt man mit einem Hammer gegen den Stein, so gibt er einen glockenähnlichen Ton von sich.

Auch Peking rühmt sich eines ähnlichen Heiligtums. Vor einigen hundert Jahren wurde einmal in dem Brunnen eines südwestlich von der Stadt gelegenen Tempels ein Stück Eisen gefunden. Sofort verbreitete sich der Glaube, das Eisen sei vom Himmel herabgefallen, und es wird seither als wundertätige Reliquie im Tempel aufbewahrt. Zugleich aber dient das Eisenstück als eine Art Regenfetisch. In Zeiten der Dürre wird es in feierlicher Prozession nach Peking gebracht, wo dann der Kaiser in eigener Person ein Bittgebet um Regen verrichtet, indem er sich vor diesem Fetisch auf sein Antlitz niederwirft.



Im taoistischen Pantheon finden wir die Gottheiten der altchinesischen Religion nahezu sämtlich wieder, nur mit dem Unterschiede, daß sie jetzt nicht mehr als gestaltlose Schemen, sondern durchweg anthropomorphisiert als Gestalten von Fleisch und Blut erscheinen. Dazu verfügt der Vulgärtaoismus über einen kaum übersehbaren Schatz an legendarischen und mythischen Erzählungen, die das Volk mit der Beschaffenheit und den Schicksalen seiner Götter vertraut machen. Diese Erzählungen beruhen zum Teil auf alten volkstümlichen Überlieferungen und Märchen, deren Ursprung sich im Dunkel der Vergangenheit verliert, zum Teil auf Entlehnungen aus der buddhistischen Legende und Mythologie, zum Teil endlich — aber wohl nur zum geringsten Teile — auf freier dichterischer Erfindung. Die ergiebigste Quelle dafür sind eine Gattung phantastisch-mythologischer Erzählungen im Stile von 1001 Nacht und phantastische Romane und Novellen, an denen die chinesische Literatur, besonders die neuere, überreich ist. Leider ist bisher kaum der Anfang gemacht worden, diese für die Kenntnis des Vulgärtaoismus nicht nur, sondern auch der modernen Volksreligion außerordentlich wichtigen Quellen zu erschließen, was wohl zum Teil auf den Umstand zurückzuführen ist, daß sich diese Art Erzählungen meist durch einen kaum zu bewältigenden Umfang auszeichnen. Eine bis ins Unwahrscheinliche gehende Ausführlichkeit, verbunden mit zahllosen Wiederholungen, gehört nun einmal überhaupt zu den berechtigten Eigentümlichkeiten der erzählenden Literatur der Chinesen. So z. B. füllt einer der bekanntesten Erzählungszyklen dieser Art, das Feng-shen-yen-i<sup>115</sup>, d. h. „Volkstümliche Erzählungen von den Belehungen mit der Götterwürde“ nicht weniger als 20 Bände.\*)

### 115 封神演義

\*) Grube hat die Übersetzung ungefähr der Hälfte dieses mythologischen Romans hinterlassen, die in pietätvollem Gedenken an den

Den Gegenstand des Buches bilden die Kämpfe des letzten Herrschers der Yin-Dynastie, des Tyrannen Chou-wang, mit dem Hause Chou, die sich im 12. Jahrhundert v. Chr. abspielten, und aus denen schließlich der König Wu-wang als Sieger und Begründer der Chou-Dynastie hervorging. Zum Schlusse werden die hervorragendsten Kämpfer und Helden auf beiden Seiten von dem neuen Herrscher zum Range von Göttern erhoben. Die Erzählungen enthalten ein seltsames Durcheinander von buddhistischen und taoistischen Elementen und bieten für das Verständnis der heutigen Volksreligion ein geradezu unerschöpfliches Material, weil sie, wie ich mich zu wiederholten Malen überzeugen konnte, tatsächlich im Volksbewußtsein leben und geradezu als ein Bestandteil des religiösen Glaubens und nicht etwa als eine bloße dichterische Fiktion empfunden werden.

Es darf natürlich nicht wundernehmen, daß der Taoismus den Lao-tszě selbst zum Range einer Gottheit erhoben hat, zumal die historischen Daten über ihn so dürftig sind, daß sie der Legendenbildung reichlichen Spielraum übrig ließen. Bereits im Jahre 156 v. Chr. wurde ihm auf kaiserlichen Befehl in seinem Geburtsorte K'ü-hien in Honan das erste Opfer dargebracht. Dann bildeten sich im Laufe der Zeit eine ganze Anzahl von legendarischen Ausschmückungen seines Lebens, die jedoch schon deutlich buddhistischen Einfluß verraten. So entstand auf Grund der buddhistischen, dem Taoismus ursprünglich fremden Lehre von der Seelenwanderung und den Wiedergeburten der Glaube, daß der historische Lao-tszě nichts weiter sei als eine unter seinen zahlreichen Menschwerdungen. Nach

---

Entschlafenen in Bälde veröffentlicht werden soll. — Vgl. den Privatdruck: „In Memoriam Wilhelm Grube“ und „Prospekt und Einladung zur Subskription“ für „Feng-shen-yen-i, die Metamorphosen der Götter. Aus dem Chinesischen übersetzt von Wilhelm Grube, Verlagsbuchhandlung vorm. E. J. Brill in Leiden (Holland) in 2 Bänden“ (Subskriptionspreis 20 Mk. für den Band).

dieser Lehre erscheint Lao-tszě als die Verkörperung oder Fleischwerdung des Tao. Schon im Zeitalter der mythischen Kaiser soll er zu wiederholten Malen und unter verschiedenen Namen menschliche Gestalt angenommen haben. Und selbst der historische Lao-tszě wird in eine sehr viel frühere Zeit zurückverlegt. Unter den mancherlei Legenden dieser Art, die übrigens sämtlich verhältnismäßig späten Ursprungs sind und vielfach bewußt-tendenziöse Erfindung erkennen lassen, ist die folgende wohl die verbreitetste und volkstümlichste.

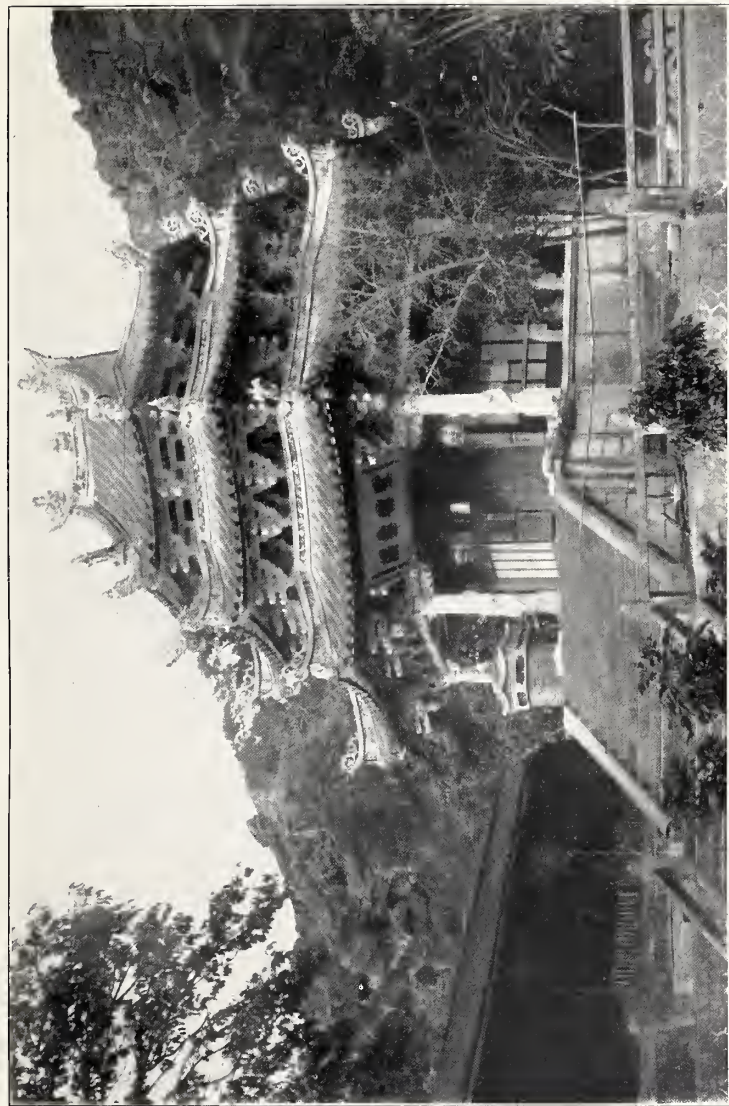
Eine sog. Yü-niü <sup>116</sup>, d. h. Götterjungfrau, stand eines Tages (angeblich im Jahre 1358 v. Chr.) an einen Pflaumenbaum gelehnt, in ihrem Garten. Da kam plötzlich eine verschwindend kleine leuchtende Kugel, die aus Sonnensubstanz bestand, einer Sternschnuppe ähnlich, vom Himmel herab und setzte sich der Jungfrau auf die Lippen, worauf diese sie verschlang. Auf diese übernatürliche Empfängnis erfolgte dann nach 81 Jahren die Geburt des Lao-tszě. Die Zahl 9 ist nämlich im Taoismus eine heilige Zahl, die auch in der taoistischen Alchimie eine sehr bedeutsame Rolle spielt; daher soll hier die Zahl 81 als  $9 \times 9$ , offenbar die übernatürliche und heilige Natur des Lao-tszě andeuten. Schon bei seiner Geburt zeichnete sich das Kind durch verschiedene, weniger schöne als übernatürliche Merkmale aus: so hatte es z. B. ein goldenes Antlitz, auffallend lange Ohren — ein Schmuck, mit dem übrigens die Chinesen keineswegs eine ähnliche, wenig schmeichelhafte Vorstellung verbinden wie wir, vielmehr gelten bei ihnen lange Ohren für ein Zeichen der Weisheit —; endlich völlig weißes Haar, das zu dem Namen Lao-tszě Anlaß gab. Dieser an sich nebensächliche kleine Zug ist insofern interessant, weil er lediglich einem Wortspiel sein Dasein verdankt. Tszě

bedeutet nämlich 1. Kind und 2. Meister oder Herr. Hier wird nun dem Wortspiel zuliebe das Märchen von den weißen Haaren erfunden, um der Benennung Lao-tszě, die, wie wir sahen, im Sinne von „alter Meister“ als ehrende Bezeichnung zu verstehen ist, die Bedeutung „altes Kind“ geben zu können. Ich will bei dieser Gelegenheit erwähnen, daß sowohl eine große Anzahl mythologischer und abergläubischer Vorstellungen der Chinesen, als auch fast alle symbolischen Ornamente ihrer Kunst auf Wortspiele zurückzuführen sind. So wird in der Legende auch der Geschlechtsname *Li* des Lao-tszě an ein Wortspiel geknüpft. Gleich nach seiner Geburt nämlich setzte sich Lao-tszě mit untergeschlagenen Beinen unter jenen Pflaumenbaum, unter dem seine jungfräuliche Mutter ihn empfangen hatte, und sprach, auf den Baumweisend: „Das ist mein Geschlecht“. Der Pflaumenbaum heißt nämlich im Chinesischen *li*<sup>117</sup>. Also war der Pflaumenbaum nur wegen des Wortspiels als Erklärung des Namens *Li* in die Legende hineingebracht worden.

Kaum herangewachsen, begab sich Lao-tszě in die Lehre eines Sien, der ihn in allen magischen Künsten und geheimen Wissenschaften unterwies, so daß er schließlich auch die Fähigkeit erlangte, sein Leben zu verlängern: eine Kunst, von der er auch den erfolgreichsten Gebrauch machte, indem er mehrere hundert Jahre auf Erden wandelte, bis er im Jahre 1040 in einem mit einem blauen Ochsen bespannten Wagen nach Westen entschwand. So gelangte er nach Indien, wo er schließlich als Buddha wiedergeboren wurde. Auch dieser Zug ist charakteristisch, weil er das Bestreben ausdrückt, den Buddhismus als eine aus dem Taoismus hervorgegangene Lehre darzustellen.

Gewöhnlich findet sich die Figur des Lao-tszě als Gott

Tafel IV.



Tempel aus der Umgebung von Amoy, als Beispiel neuerer Tempelarchitektur.



mit zwei anderen Idolen aufgestellt, die zusammen eine Art Trias der höchsten Gottheiten des Taoismus bilden. Es sind dies die sog. „Drei Reinen“, die wohl in dieser Gruppierung als Dreiheit durch den buddhistischen Kultus angeregt worden sind. Gewöhnlich werden sie nur mit dem Gesamtnamen san-ts'ing<sup>118</sup> bezeichnet, während die Deutungen der drei Personen vielfach auseinander gehen. Nach der verbreitetsten und ziemlich landläufigen Auffassung stellen sie den Lao-tszě, den Yü-hoang-shang-ti und den T'ai-shi<sup>119</sup> dar. Was den T'ai-shi anlangt, so ist er, wie schon aus dem Namen: „Der große Anfang“ ersichtlich, nichts weiter als eine zur Gottheit erhobene Abstraktion, mit der auch die Legendenbildung nichts anzufangen wußte. Nach manchen wird er mit P'an-ku<sup>120</sup>, dem chinesischen Weltenschöpfer oder Demiurgos identifiziert, einer Personifikation des Chaos. Nach dem Tode des P'an-ku bildete sich aus den einzelnen Teilen seines Leibes der Kosmos: aus seinem Atem entstand der Wind, aus seiner Stimme der Donner, aus seinem linken Auge die Sonne, aus dem rechten der Mond, aus seinem Blute entstanden die Ströme, aus seinem Haare der Pflanzenwuchs, sein Schweiß kam als Regen hernieder und — last not least — aus dem Ungeziefer, das seinen Leib bedeckte, ging das Menschengeschlecht hervor.

Die volkstümlichste unter den drei höchsten Gottheiten ist ganz entschieden der Yü-hoang-shang-ti<sup>121</sup>. Das Wort Yü<sup>122</sup> bedeutet ursprünglich Nephrit oder Jade, der bei den Chinesen für den kostbarsten Edelstein gilt. Daher bezeichnet das Wort auch „Edelstein“ im allgemeinen und als Adjektivum hat es geradezu die Bedeutung „göttlich“, wie z. B. in dem Ausdruck Yü-niü<sup>123</sup> himmlische Jungfrau. Mithin

118 三清

119 太始

120 盤古

121 玉皇上帝

122 玉

123 玉女

bedeutet der Name so viel wie „der göttliche, erhabene, höchste Herrscher“.

Die Legende von Yü-hoang-shang-ti trägt deutlich die Züge eines alten Naturmythus, der vermutlich längst im Volksbewußtsein gelebt hatte und nur in der Folge taoistisch zugestutzt und ausgeschmückt worden ist, an sich. In einem fabelhaften Lande lebte vor alters ein König Tsing-teh<sup>124</sup> „reine, lautere Tugend“ mit seiner Gemahlin Pao-yüeh-kuang<sup>125</sup> „kostbarer Mondglanz“. Da sie kinderlos waren, grämte sich der König über die Zukunft seines Reiches. Um das Erbarmen der Götter zu gewinnen, ließ er seinen Palast mit Bannern und Teppichen schmücken und befahl den Taopriestern, ein halbes Jahr lang unter Fasten und Beten täglich Opfer darzubringen. Nach Ablauf dieses halben Jahres hatte die Königin einen Traum, in dem ihr „der große erhabene alte Fürst“, T'ai-shang-lao-kiün<sup>126</sup>, erschien, der natürlich kein anderer war, als der zum Gott erhobene Lao-tszë. Er saß in einem fünffarbigen, von Drachen gezogenen Wagen und hielt ein Kind in den Armen, das aus allen Poren seiner Haut unendliches Licht ausstrahlte. Auf die Bitte der Königin, die sich vor Lao-tszë auf ihr Antlitz niederwarf, gab er ihr das Kind, und ein Jahr nach diesem glückverheißenden Traumgesicht schenkte sie dem Reiche den langersehnten Thronerben.

Je mehr der junge Prinz heranwuchs, um so mehr offenbarte sich seine göttliche Natur, die sich in einer grenzenlosen Menschenliebe und Mildtätigkeit äußerte. Er verteilte alle seine Schätze und Kostbarkeiten unter die Armen und Kranken, Witwen und Waisen, so daß das ganze Reich seine Hoffnung auf ihn setzte. — Als dann nach einiger Zeit der alte König das Zeitliche segnete, bestieg er den Thron. Aber schon nach kurzer Zeit übergab er die Zügel der Regierung



seinem ersten Minister und zog sich in die Einsamkeit der Berge P'u-ming<sup>127</sup> zurück — ein Name, der „unendliches Licht“ bedeutet. Hier widmete er sich ausschließlich dem Studium des Tao, bis er endlich die Vollkommenheit erlangt hatte und gen Himmel emporstieg, wo er als Yü-hoang-shang-ti die Geschicke der Welt leitet.

Es liegt wohl auf der Hand, daß wir es hier mit einer taoistischen Popularisierung des alten Shang-ti zu tun haben. Daraus erklärt sich auch die große Volkstümlichkeit gerade dieser Gottheit. Daß das Volk unter dem Yü-hoang-shang-ti tatsächlich den Gott des Himmels versteht, beweist auch der Name T'ien-kung<sup>128</sup>, mit dem er besonders in Südchina mit Vorliebe bezeichnet zu werden pflegt. Und es ist charakteristisch für die Volkstümlichkeit des Yü-hoang-shang-ti, daß sein Kult, im Gegensatz zum altchinesischen Shang-ti, dem ja kein anderer außer dem Kaiser zu opfern befugt war, sich keineswegs auf die ihm geweihten Tempel beschränkt, sondern sogar in den häuslichen Kult aufgenommen ist, wie denn der neunte Tag des ersten Monats als sein Geburtstag in vielen Privathäusern durch feierliche Opferdarbringungen festlich begangen wird.

Daß die Legende Elemente eines alten Naturmythus aufweist, ist unverkennbar. Schon aus dem Namen der Königin ergibt sich ohne weiteres, daß sie eine Personifikation des Mondes ist, was wiederum den Schluß nahelegt, daß ihr Gemahl, „der reine Wohltäter“, die Sonne darstellt. Für die mutmaßliche Richtigkeit dieser Auffassung spricht auch der auf den ersten Blick unwesentlich erscheinende Nebenumstand in der Erzählung, daß dem Erscheinen des Lao-tszě mit dem Kinde sechsmonatige Fasten und Opferdarbringungen vorhergingen. Es ist damit offenbar das Winterhalbjahr gemeint, während dessen die Sonne ihre

Kraft einbüßt, bis sie dieselbe mit dem Frühlingsäquinoktium wiedererlangt. Da bekanntlich in China der Jahresanfang mit dem Frühlingsanfang zusammenfällt, so erklärt sich auch, daß das Geburtsfest des Yü-hoang-shang-ti im ersten Monat des Jahres gefeiert wird.

Rein taoistischen Ursprungs sind im Vulgärtaoismus außer den genannten Gottheiten noch die Sien<sup>129</sup> oder Genien, von denen fünf Klassen unterschieden werden:

1. Die irdischen Genien, Ti-sien<sup>130</sup>, die sich in der Gebirgseinsamkeit aufhalten. Besonders bevorzugt wird von ihnen das fabelhafte K'un-lun-Gebirge, wo sich die paradisischen Gärten der Feengöttin Si-wang-mu, „der königlichen Mutter des Westens“, befinden.

2. Die himmlischen Genien, T'ien-sien<sup>131</sup>, die auf den himmlischen Gestirnen hausen und an Macht und Einfluß allen übrigen überlegen sind.

3. Die menschlichen Genien, Jen-sien<sup>132</sup>, das sind Asketen, die sich durch Beschaulichkeit zwar von allen irdischen und fleischlichen Gelüsten bewahrt, aber noch nicht die Unsterblichkeit erlangt haben.

4. Die göttlichen Genien, Shen-sien<sup>133</sup>, sind diejenigen, die auf den Wunderinseln im östlichen Meere leben.

5. Endlich die Dämonen-Genien, Kuei-sien<sup>134</sup>, körperlose Wesen, die weder unter den vier übrigen Klassen der Genien noch unter den Menschen hausen, sondern ein gespensterhaftes Dasein führen und ruhelos umherirren. Sie bilden gewissermaßen die Parias unter den Genien und sind wahrscheinlich nichts anderes, als eine taoistische Metamorphose der obdachlosen Geister, die entweder ohne Nachkommenschaft verstorben sind, oder kein ehrliches Be-

<sup>129</sup> 仙    <sup>130</sup> 地仙    <sup>131</sup> 天仙    <sup>132</sup> 人仙

<sup>133</sup> 神仙    <sup>134</sup> 鬼仙

gräbnis gefunden haben, wie z. B. Ertrunkene, hingerichtete Verbrecher u. dgl. m.

Die Zahl der Genien ist Legion, und es gibt mehrere voluminöse Sammlungen ihrer Lebensbeschreibungen, die sich jedoch untereinander aufs Haar gleichen und größtenteils den Charakter plumper Erfindung tragen. Nur acht unter den Genien können als im höchsten Grade volkstümlich bezeichnet werden und haben auch tatsächlich in dem modernen Volksglauben Aufnahme gefunden. Sie werden unter dem Namen der Pah-sien<sup>135</sup>, „der acht Genien“<sup>\*</sup>), zusammengefaßt; teils gehen sie auf historische Persönlichkeiten zurück, teils sind sie reine Phantasiegebilde.

Man begegnet bildlichen Darstellungen dieser acht Genien nicht nur in China selbst, sondern auch in den chinesischen Sammlungen unserer Museen auf Schritt und Tritt, so daß wir sie nicht gut mit Stillschweigen übergehen können, obwohl sich recht wenig über ihre Persönlichkeit und ihre Taten berichten läßt.

I. Der erste und vornehmste unter ihnen, weil angeblich der älteste, ist Chung-li-k'üan<sup>136</sup> <sup>\*\*</sup>). Er soll im Altertum unter der Chou-Dynastie gelebt und das Elixier der Unsterblichkeit erlangt haben. Er ist besonders ein Meister der Verwandlungskunst und wird daher mit Vorliebe vom Yü-hoang-shang-ti als Götterbote in besonderen Missionen auf die Erde herabgesandt, wobei er die verschiedensten Gestalten annimmt. Seine beiden Zaubermittel sind ein Fächer und ein Schwert, die auch auf bildlichen Darstellungen seine ständigen Attribute bilden. Seines Schwertes pflegt er sich zu bedienen, um, darauf stehend, auf dem Wasser zu fahren.

135 八仙      136 鍾離權

\*) Vgl. Die Huldigungsfeier der acht Genien für den Gott des langen Lebens, ein chinesischer Schattenspieltext übersetzt von Wilh. Grube in „The Boas Memorial Volume“. New York 1906.

\*\*\*) de Groot, Fêtes etc. à Emoui, p. 171.

2. Der zweite und wohl populärste unter den acht Genien ist Lü Tung-pin<sup>137</sup>, „der Gast der Höhle“, im Volke allgemein unter dem Namen Lü-tsu, „der Patriarch Lü“, bekannt, dessen geschichtliche Existenz beglaubigt ist. Er soll im Jahre 755 in Te-hoa in der Provinz Kiang-si geboren sein. In der Wildnis seiner heimatlichen Berge, in den Lu-shan-Bergen in der Nähe des heutigen Kiu-kiang, erschien ihm eines Tages der eben erwähnte Chung-li-k'üan und unterwies ihn in der Kunst, das Elixier der Unsterblichkeit zu bereiten. Nachdem er darauf zehnerlei Versuchungen, durch die er geprüft wurde, siegreich widerstanden hatte, erhielt er ein Zauberschwert, mit dem er 400 Jahre lang im ganzen Reiche umherzog, Drachen und andere Ungetüme tötete und das Land von verschiedenen Arten von Plagen und Übeln befreite. Auch als Verfasser zahlreicher Schriften ist er bekannt, unter denen ein Kommentar zum Tao-teh-king die erste Stelle einnimmt. Infolgedessen ist er der göttliche Schutzpatron der taoistischen Literatur; zugleich wird er aber merkwürdigerweise auch von den Barbieren als deren Schutzpatron verehrt, und als solcher ist er hauptsächlich bekannt. Zu dieser Würde soll er durch einen besonderen Zufall gelangt sein. Lü Tung-pin wurde zwar schon längst vom Volke als Gottheit verehrt (schon im 12. Jahrhundert waren ihm zahlreiche Tempel errichtet worden): das Einzige, was ihm noch an seinem Glücke fehlte, war eine offizielle Bestätigung seiner Götterwürde durch ein kaiserliches Dekret, wie es ja tatsächlich bis auf den heutigen Tag eine der Befugnisse des Kaisers von China ist, Götter als solche zu ernennen oder in ihrer Würde zu bestätigen, wodurch sie erst offizielle Geltung erlangen. Da traf es sich zufällig, daß ein Kaiser der Ming-Dynastie (1368—1644) keinen Barbier finden konnte, der ihm den Kopf rasierte, ohne ihm Schmer-

zen zu bereiten. Da stellte sich Lü Tung-pin in der Gestalt eines Barbiers ein und rasierte den Kaiser zu dessen vollster Zufriedenheit. Der Kaiser wollte ihn zuerst reich beschenken, Lü Tung-pin aber wies alle Geschenke ab, gab sich jedoch nun zu erkennen und verlangte nichts weiter als die offizielle Anerkennung seiner Götterwürde, die ihm denn auch gewährt wurde, und zwar mit dem Titel eines Patriarchen der Genien, Sien-tsu<sup>138</sup>. Nach einer anderen Version soll er den Kaiser nicht rasiert, sondern nur von Kopfschmerzen geheilt haben. Diese Version würde zwar keine Erklärung dafür enthalten, wie Lü-tsu zu der Würde eines Schutzgottes der Barbieri gekommen ist; dafür vermeidet sie aber einen Anachronismus, der sich in die erste Überlieferung eingeschlichen hat: zur Zeit der Ming trugen nämlich die Chinesen noch keine Zöpfe und brauchten sich folglich auch nicht den Kopf zu rasieren. Dieser kleine Schnitzer beweist, wie modernen Ursprungs jene übrigens sehr verbreitete Geschichte ist. Zu Peking ist Lü-tsu als Schutzpatron der Barbieri nicht bekannt, wohingegen ihn dort die Taschenspieler und Vertreter der Magie als ihren Schutzpatron verehren. Mit Vorliebe aber wird in Peking der Tempel des Lü-tsu von Kranken und deren Angehörigen aufgesucht, die sich dort wirksame Heilmittelrezepte holen. Dieser Brauch heißt „göttliche Rezepte erlehen“<sup>139</sup>, und besteht in folgendem. In jedem dieser Tempel gibt es sogenannte tsien-t'ung<sup>140</sup>, das sind Behälter, die mit Bambusstäbchen gefüllt sind, deren jedes mit einer Nummer versehen ist. Wer nun den Beistand des Gottes erlehen will, bringt diesem zunächst brennende Räucherkerzen dar, die er in ein mit Asche gefülltes, auf dem Altar befindliches Räucherbecken stellt, dann schüttelt er den Behälter so lange, bis eines der Stäbchen herausfällt. Die Nummer des betreffenden

Stäbchens bezieht sich auf eines der gedruckten Rezepte, die an der Wand des Tempels aufgehängt sind, und deren es in der Regel je hundert für Männer, Weiber und Kinder gibt. Der Priester händigt dann das der Nummer entsprechende Rezept dem Bittsteller ein, der nun das betreffende Heilmittel in der ersten besten Apotheke anfertigen läßt. Oft wird für den Fall der Erhörung das Gelübde abgelegt, eine Wallfahrt nach dem betreffenden Tempel zu unternehmen, bei der nach jedem zweiten Schritt Kotou gemacht wird.

3. Der dritte der Genien ist eine reine Phantasiegestalt. Li T'ieh-kuai<sup>141</sup> oder T'ieh-kuai Li, wie er auch genannt wird, bedeutet „Li mit der eisernen Krücke“. Er gab sich von Jugend auf ganz dem Studium der Tao-Lehre hin, in die er von Lao-tszé selbst, mit dem er von Zeit zu Zeit Zusammenkünfte teils auf Erden, teils in den himmlischen Sphären hatte, eingeweiht wurde. Als er wieder einmal im Begriffe war, seinem Meister einen Besuch im Himmel abzustatten, überließ er für die Dauer seiner Abwesenheit seine animalische Seele der Obhut eines seiner Schüler. Zur Erläuterung muß erwähnt werden, daß die Chinesen zwei Arten von Seelen unterscheiden: eine animalische Seele, p'oh<sup>142</sup> genannt, die die Lebensfunktionen leitet, und ein geistiges Wesen, hun<sup>143</sup>, von dem die Verstandestätigkeit ausgeht: jene entspricht also gewissermaßen der anima, diese dem animus. Solange die animalische Seele im Körper bleibt, lebt er; erst wenn sie ihn verläßt, verfällt er dem Tode. Der Geist hingegen kann, wie das nach dem chinesischen Volksglauben bei Träumen und Ohnmachten der Fall ist, den Körper verlassen, ohne daß dieser deshalb zu sterben braucht. Als sich nun Li T'ieh-kuai gen Himmel begeben wollte, übergab er, wie gesagt, seinen Leib samt der darin wohnenden animalischen Seele der Obhut seines

Schülers mit der Weisung, falls er binnen sieben Tagen nicht zurückgekehrt sein sollte, auch die animalische Seele freizugeben und damit zugleich seinen Körper sterben zu lassen. Da begab sich's, daß der Wächter am sechsten Tage an das Sterbebett seiner Mutter gerufen wurde und den Leib seines Meisters unbewacht zurückließ. Als nun Li T'ieh-kwai tags darauf auf die Erde zurückkehrte, fand er seine körperliche Hülle entseelt und leblos vor. Um seinem obdachlosen Geiste Unterkunft zu schaffen, blieb ihm daher nichts anderes übrig, als sich des ersten besten vakanten menschlichen Körpers zu bemächtigen, und so fuhr er denn in den Leib eines lahmen buckligen Bettlers, der zwar entseelt, aber noch nicht tot war. Diese körperliche Hülle behielt er fortan bei und wird daher stets in der Gestalt eines buckligen und hinkenden, auf eine Krücke gestützten Bettlers, meist von abschreckender Häßlichkeit, dargestellt. Er wird als Schutzpatron der Zauberer verehrt.

4. Historischen Ursprungs ist wiederum Han Siang-tszë<sup>144</sup>, ein Neffe des berühmten Han Yü<sup>145</sup> (768—824), einer der größten Leuchten der neueren konfuzianischen Literatur. Han Siang-tszë gab sich neben seinen taoistischen Studien mit Vorliebe der Dichtkunst und Musik hin. Als ihn nun sein gelehrter Onkel einmal ermahnte, sich mit ernsteren Studien zu befassen, gab ihm Han Siang-tszë eine überraschende Probe seiner übernatürlichen Kräfte. Er legte ein Häufchen Erde vor ihn hin und deckte es mit einem Napfe zu. Als er dann nach einer kurzen Weile den Napf abhob, war ein Pflänzchen aus der Erde aufgeschossen, das zwei Blütenknospen trug. Auf den Knospen aber standen in goldenen Schriftzügen ein paar Verse, die auf ein Exil anspielten, das dem Han Yü bevorstünde. Nach einiger Zeit traf denn auch die Prophezeiung ein, und Han Yü wurde infolge

einer sehr leidenschaftlich gehaltenen Eingabe an den Thron wirklich ins Exil geschickt. Han Siang-tszë erlangte dann später die Unsterblichkeit und die Würde eines Sien. Er wird in der Regel mit einer Flöte als Attribut dargestellt und als Schutzpatron der Musikanten verehrt.

5. Der fünfte der acht Genien ist unter dem Namen Ts'ao-kuo-kiu<sup>146</sup> bekannt. Er soll angeblich ein Sohn des Ts'ao-pin<sup>147</sup> gewesen sein, der 930—999 lebte und Premierminister des ersten Kaisers der Sung-Dynastie gewesen ist. Ts'ao-kuo-kiu war der jüngere Bruder der regierenden Kaiserin: daher die Bezeichnung kuo-kiu, „kaiserlicher Oheim“. Er erfreute sich großer Beliebtheit bei Hofe und ging tagtäglich im Kaiserpalaste aus und ein. Besonders gern unterhielt sich der Kaiser mit ihm über Fragen der Taolehre. Ein öffentliches Amt hat er nie bekleidet. Als ein junger Bruder von ihm, der einen leichtsinnigen Lebenswandel führte, schließlich genötigt war, sich durch Flucht der Strafe zu entziehen, nahm sich Ts'ao-kuo-kiu diesen Schimpf so zu Herzen, daß er sich in die Bergwildnis zurückzog, wo er von nun an ein Einsiedlerleben führte. Nur alle zehn Tage nahm er Nahrung zu sich und gab sich ganz dem Studium des Tao und frommen Übungen hin. Da begegneten ihm eines Tages Chung-li und Lü-tsu und fragten ihn, was er eigentlich treibe. Auf seine Antwort, daß er sich mit dem Tao befasse, fragten sie ihn, wo denn das Tao sei. Ts'ao-kuo-kiu antwortete, indem er gen Himmel wies mit der Gegenfrage: „Wo ist der Himmel?“ und zeigte darauf auf sein Herz. Da sagten die beiden Genien lächelnd: „Du hast sein wahres Wesen erkannt: das Herz ist der Himmel, und der Himmel ist das Tao.“ Dann unterwiesen sie ihn in der Geheimlehre und nahmen ihn schließlich in den Verband der Genien auf (Li-tai-sien-shi IV, 10). Eine besondere Rolle im Kultus spielt Ts'ao-kuo-kiu nicht, doch



soll er in manchen Gegenden Chinas von den Schauspielern als ihr Schutzpatron verehrt werden.

Die drei übrigen der acht Genien sind reine Phantasiegestalten, von denen kaum mehr als der Name bekannt ist.

Es sind dies:

6. Chang Kuo(-lao)<sup>148</sup>. Sein steter Begleiter ist ein weißer Maulesel, auf dem er an einem Tage Tausende von Meilen zurücklegen kann. Am gewünschten Reiseziel angelangt, faltet er das Tier wie Papier zu einem kleinen Päckchen zusammen und steckt es entweder in seinen Reisekorb oder in einen Flaschenkürbis, den er bei sich führt; und wenn er seine Dienste braucht, hat er es nur mit Wasser zu bespritzen, und es nimmt sofort wieder die Gestalt eines Maulesels an.

7. u. 8. Die beiden letzten der acht Genien Ho-sien-ku<sup>149</sup> und Lan-ts'ai-huo<sup>150</sup>, werden in weiblicher Gestalt gedacht. Jene wird mit einer Lotusblume in der Hand dargestellt und gilt als Schutzpatronin der Hausfrauen, während diese einen Blumenkorb als Attribut hat und als Beschützerin des Gartenbaues verehrt wird.

Obwohl es nach Inhalt und Umfang recht dürftig ist, was die Legende über die acht Genien zu berichten weiß, so gehören sie doch ganz entschieden zu den populärsten Gestalten des neueren chinesischen Volksglaubens, und an ihrer Existenz wird ebensowenig gezweifelt, wie an der allgemein geglaubten Tatsache, daß sie zu Zeiten unter den Menschen auftauchen. Das ist besonders der Fall am 19. Tage des ersten Monats, „dem Feste, an dem sich die Götter versammeln“<sup>151\*</sup>). An diesem Tage findet alljährlich im Poh-yün-kuan<sup>152</sup>, einem großen taoistischen Kloster, das eine halbe Stunde südwestlich

148 張果老      149 何仙姑      150 藍采和

151 會神仙節      152 白雲觀

\*) Vgl. W. Grube, Zur Pekinger Volkskunde. S. 62.

von Peking entfernt liegt und durch seine zahlreichen Tempelbauten und schönen Parkanlagen sehenswert ist, ein großes Tempelfest statt, das schon mehrere Tage früher seinen Anfang nimmt, und mit einer Art Jahrmarkt und allerhand sonstigen Lustbarkeiten für das Volk verbunden ist. Besonders besucht ist das Fest am letzten Tage (eben dem 19. des ersten Monats), da der Tempel während der ganzen darauffolgenden Nacht für die Besucher geöffnet bleibt. Tausende von Menschen finden sich dann dort ein, da in jener Nacht gewöhnlich einer der acht Genien in menschlicher Gestalt zu erscheinen pflegt. Dieser Glaube besteht schon seit langer Zeit. Schon in einer aus der Mitte des 18. Jahrhunderts stammenden sehr umfangreichen und reichhaltigen archäologischen Beschreibung Pekings und der dort herrschenden Sitten und Bräuche wird erwähnt, daß der Überlieferung gemäß an diesem Tage im Poh-yün-kuan einer der Sien entweder in Gestalt eines Mandarins, oder einer Jungfrau, oder eines Bettlers erscheinen muß. Und dieser Glaube besteht auch heute noch. So soll dort wenige Jahre vor meinem Pekingener Aufenthalt, plötzlich ein Bettler von abschreckender Häßlichkeit in der Volksmenge aufgetaucht sein, der mit einer kleinen Almosenschale milde Gaben einsammelte. Fast jeder gab ihm sein Scherflein, aber, so klein auch der Napf war, er wurde dennoch nicht voll. Das fiel den Leuten doch schließlich auf — aber ehe sie noch Zeit fanden, der Sache auf den Grund zu gehen, war der rätselhafte Bettler, ebenso plötzlich wie er gekommen war, auch wieder spurlos verschwunden. Danach konnte es natürlich keinem Zweifel mehr unterliegen, daß es kein anderer gewesen sein konnte, als Li T'ieh-kuai, der hinkende Bettler. Und schon am nächsten Tage war die wunderbare Mär in der ganzen Stadt verbreitet.

Den Rang einer wirklichen Gottheit nimmt unter den acht Genien, wie gesagt, nur Lü-tsu ein, in ihrer Gesamtheit aber scheinen sie im allgemeinen als glückbringende Geister betrachtet zu werden. So ist es z. B. zu erklären, daß am Tage

der Vollendung des ersten Monats eines neugeborenen Kindes, der immer besonders festlich begangen wird, unter den üblichen Geschenken niemals ein Kästchen mit kleinen Figürchen der pah-sien aus Gold, Silber oder Blech fehlt, die den Zweck haben, an dem Käppchen für das Kind befestigt zu werden. In ganz China herrscht ferner der Brauch, um die Zeit der Jahreswende Türen, Wände, Schränke, Kisten und Kasten mit roten Papierstreifen zu bekleben, die entweder mit bildlichen Darstellungen oder mit glückverheißenden Schriftzeichen geschmückt sind und den Zweck haben, dem Hause Glück zu sichern und Unglück abzuwenden (die rote Farbe ist nämlich glückbringend und wird von den Dämonen gefürchtet). Solcher Talismane gibt es eine große Zahl verschiedener Arten und darunter auch solche, die mit buntbemalten Bildern der acht Genien geschmückt sind.

Aber die Popularität der pah-sien ist nicht auf den religiösen Volksglauben allein beschränkt, sondern tritt ebenso augenfällig in der chinesischen Kunst und Kunstindustrie hervor. Allenthalben begegnet man ihnen: bald in Porzellan, bald in Bronze, oder auch aus Holz oder Pflirsichkernen geschnitzt, gestickt, gemalt — kurz in allen erdenklichen Arten verschiedener Technik. Ein besonders beliebtes Motiv sind sie in der chinesischen sowohl wie japanischen Malerei, die sie oft in humoristischer Auffassung darstellt. Größtenteils werden derartige Figuren und Figürchen der acht Genien überhaupt nicht als Kultusfiguren, sondern einfach als Nippsachen angesehen, und wie bei manchen anderen Erscheinungen des modernen chinesischen Volksglaubens, so ist auch hier sehr oft kaum die Grenze zu erkennen, wo der Ernst aufhört, und der Scherz beginnt.

Bevor wir noch auf einige andere Gottheiten eingehen, die zwar im Taoismus eine wichtige Rolle spielen, aber nicht eigentlich taoistischen Ursprungs sind, wollen wir uns zunächst etwas über das Priestertum und den Tempelkult im Taoismus orientieren, die, wie schon erwähnt, beide zweifellos auf buddhistische Einflüsse zurückzuführen sind.

Der taoistische Priesterstand gliedert sich in zwei streng gesonderte Gruppen: die Asketen oder Tao-shi<sup>153</sup>, und die Weltgeistlichen<sup>154</sup>. Die Asketen leben ehelos, teils als Einsiedler, teils zu kleineren oder größeren Gemeinschaften vereint in Tempeln oder Klöstern. Auch unterscheiden sie sich von den Weltgeistlichen durch eine besondere Tracht: sie tragen ein langes, graues Gewand mit weiten Ärmeln und das Haar nicht in einen Zopf geflochten, sondern auf dem Scheitel zu einem Knoten zusammengebunden. Sie nehmen sich die alten Einsiedler zum Muster und geben sich ausschließlich der religiösen Beschaulichkeit, d. h. in der Regel dem Nichtstun hin; nur selten treten sie außerhalb ihres Tempels oder Klosters als Priester oder Exorzisten auf. Die Weltgeistlichen hingegen, die ungleich zahlreicher sind als jene, sind weder dem Gebot der Ehelosigkeit, noch sonstigen Einschränkungen der bürgerlichen Rechte unterworfen; sie unterscheiden sich auch durch keinerlei besondere Tracht, sondern tragen ihren priesterlichen Ornat nur während der Ausübung ihrer sakralen Funktionen. Ihre eigentliche Domäne ist das Reich der bösen Geister, die Krankheiten, Mißwachs, Überschwemmungen und überhaupt Plagen aller Art verursachen, und ihre Hauptbeschäftigung ist daher die Austreibung der Dämonen, der Exorzismus. Hat sich z. B. in einem Hause ein Todesfall ereignet, — schon im Altertum war ja der Glaube an verunreinigende oder schädigende Einflüsse der Toten allgemein verbreitet —, so werden Taopriester herbeigeholt, um etwaige böse Einflüsse, die der Tod im Gefolge haben kann, zu exorzisieren. Das Verfahren kann dabei ein verschiedenes sein; gewöhnlich pflegt diese Reinigung in der Weise vor sich zu gehen, daß die Priester nach Verbrennung von Räucherkerzen und nach Verlesung der vorgeschriebenen Gebete einem Huhn den Kopf abreißen und unter Beschwö-

rungsformeln die infizierten Räumlichkeiten mit dem Hühnerblute bespritzen. Salz und Reis ins Feuer zu streuen, gilt gleichfalls für ein probates Mittel gegen böse Geister. Krankheiten, insbesondere Geisteskrankheiten werden auf Besessenheit zurückgeführt. Daher werden z. B. in Hang-chou Irrsinnige in ein Zimmer eingesperrt, an dessen Wänden bildliche Darstellungen der Höllenstrafen aufgehängt sind, während draußen auf dem Hofe Opfergeld verbrannt wird, um die Krankheitsdämonen durch das Feuer zu beschwichtigen. Papiere, mit mystischen Zeichen beschrieben, die niemand außer den Eingeweihten zu deuten vermag, werden als Talismane am Dachbalken des Hauses angeklebt, um böse Einflüsse fernzuhalten, oder man verbrennt sie und gibt die Asche, in Wasser aufgelöst, Kranken zu trinken, um den Krankheitsdämon aus dem Körper zu vertreiben, u. dgl. m.

An der Spitze der taoistischen Hierarchie, soweit von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, steht der sog. T'ien-shi<sup>155</sup> oder „Meister des Himmels“, welcher der Vertreter des Yü-hoang-shang-ti auf Erden ist. Wenn man, wie das mehrfach geschehen ist, daraufhin von einem „taoistischen Papsttum“ spricht, so ist das jedoch eine durchaus irreführende Bezeichnung, denn die weltlichen Machtbefugnisse des T'ien-shi sind gleich Null: sein Einfluß erstreckt sich nur auf die Kreierung neuer Götter; im übrigen ist er jedoch nur der oberste Exorzist im Reiche.

Der Begründer dieser Würde, Chang Tao-ling<sup>156</sup>, wurde im Jahre 34 n. Chr. in der Nähe des heutigen Hang-chou geboren. Natürlich ist auch sein Leben vielfach von der frommen Legende ausgeschmückt worden. In der Nacht, da er geboren wurde, erschien ein glänzendes Meteor am Himmel und ließ sich dann vor dem Tore des der Familie Chang gehörigen Hauses nieder. Ein hinzugezogener Wahr-

sager weissagte daraus, daß der Neugeborene sich durch hohe Geistesgaben auszeichnen und nach einem langen Leben zu den Unsterblichen gen Himmel emporsteigen werde. Das Kind tat sich dann auch wirklich durch ungewöhnliche Begabung und großen Lerneifer derart hervor, daß seine Eltern eine glänzende Laufbahn für ihren Sohn erhofften. Schon mit sieben Jahren war er imstande, das Tao-teh-king nicht nur zu lesen, sondern sogar auszulegen. Allmählich vertiefte er sich so sehr in die Lehre des Lao-tszë, daß er sich schließlich ganz in die Einsamkeit zurückzog, und bald brachte er es soweit, daß sich ein stetig wachsender Kreis von Jüngern um ihn scharte. Es wurden zu wiederholten Malen Versuche gemacht, ihn an den kaiserlichen Hof zu ziehen, aber er lehnte alle derartigen Anerbietungen mit den Worten des Chuang-tszë ab, daß eine Schildkröte doch lieber lebend ihren Schwanz durch den Kot schleifen, als tot in einem Tempel verehrt werden wolle.\*)

Als Chang Tao-ling einmal mit seinen Jüngern eine Wanderung durch die Provinz Kiang-si unternahm, entdeckte er zufällig

---

\*) Es wird nämlich von Chuang-tszë erzählt, daß der König des Staates Ch'ü eines Tages zwei Großwürdenträger zu ihm sandte, die ihn überreden sollten, an des Königs Hof zu kommen und die Leitung der Regierung zu übernehmen. Chuang-tszë saß gerade angelnd am Flusse, als die Abgesandten eintrafen. Als diese ihm ihren Auftrag mitteilten, behielt Chuang-tszë ruhig die Angelrute in der Hand und sagte, ohne sich umzublicken: „Im Staate Ch'ü soll es eine heilige Schildkröte geben, die schon seit 3000 Jahren tot ist, und die der König in einem mit einem Tuch bedeckten Korbe in seiner Ahnenhalle aufbewahrt. Was würde die Schildkröte wohl vorziehen: daß ihrer zurückgebliebenen Schale nach ihrem Tode göttliche Ehren erwiesen werden, oder lebend ihren Schwanz durch den Kot zu schleifen?“ Die beiden Großwürdenträger erwiderten: „Sie würde vorziehen, lebend ihren Schwanz durch den Kot zu schleifen.“ „So geht denn eurer Wege, ihr Herren,“ sagte Chuang-tszë, „auch ich will meinen Schwanz lieber durch den Kot schleifen.“

Vgl. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, S. 152 f.

am Berge Lung-hu-shan<sup>157</sup>, dem „Drachen- und Tigerberge“, eine Höhle, die seinen Beifall fand, und in der er sich niederließ, um an der Herstellung des Elixiers der Unsterblichkeit zu arbeiten. Die kostspieligen Experimente verschlangen indessen bald seine ohnehin kleine Barschaft, und um sich dem Drängen seiner Gläubiger zu entziehen, griff er abermals zum Wanderstabe. Endlich ließ er sich auf einem Berge in der westlichen Provinz Szë-ch'uan nieder, wo er für sich und die wenigen Jünger, die ihm dahin gefolgt waren, ein bescheidenes Obdach errichtete. Hier verfaßte er mehrere Werke taoistischen Inhalts, von denen jedoch keins erhalten geblieben ist. Bald aber zeigten sich günstige Vorboten in Gestalt eines weißen Tigers und eines grünen Drachen, die über seinem Hause in den Lüften erschienen. Jetzt endlich hatte er sein Ziel erreicht: das Elixier der Unsterblichkeit war gefunden. Kaum hatte er etwas davon zu sich genommen, als sich der 60jährige Greis plötzlich in einen blühenden Jüngling verwandelt sah. Als er bald darauf eine Pilgerfahrt auf einen heiligen Berg in der Nähe von Ho-nan-fu unternahm, begegnete ihm unterwegs ein Mann, der bezeichnete ihm eine Höhle am mittleren Gipfel jenes Berges, wo geheime Schriften verborgen lägen, durch deren Studium er die Fähigkeit gen Himmel zu fliegen erlangen könne. Nachdem er gefastet und sich gereinigt hatte, fand er denn auch die bezeichneten Bücher und erlangte nach eifrigem Studium derselben die Gabe der Ubiquität, vermöge deren er gleichzeitig verschiedene Gestalten annehmen konnte. Bald darauf erschien ihm Lao-tszë und erteilte ihm den Auftrag, fünf Dämonen, die im Lande ihr Wesen trieben und das Volk mißhandelten, zu vertreiben. Gleichzeitig verlieh er ihm als Insignien seiner Macht zwei Zauberschwerter und ein Amtssiegel. Chang Tao-ling aber scharte 36 000 Genien um sich und vernichtete mit deren Hilfe sämtliche Dämonen.

Zum Lohn dafür nahm ihn Lao-tszë in den Palast der Unsterblichen auf, der sich im K'un-lun-Gebirge befindet, und unterzog ihn dort einer Prüfung in der Taolehre. Da jedoch seine Kenntnisse noch ungenügend waren, mußte er die Gefilde der Unsterblichen fürs erste wieder verlassen und abermals in die Menschenwelt zurückkehren. Nachdem er sich dann noch jahrelang der Meditation hingeeben hatte, wurde er endlich reif befunden, vor dem Angesichte des Lao-tszë zu erscheinen. Vor seinem Fortgange aber unterwies er seinen Sohn Chang Heng in den geheimen Künsten, übergab ihm die heiligen Schriften, die beiden Zauberschwerter und das Siegel und sagte ihm: „Nimm dieses, bekämpfe die Irrlehre und vertreibe die Dämonen. Leihe dem Lande deinen Arm und bemühe dich, das Volk zu beruhigen. Von Geschlecht zu Geschlecht sollen meine Nachkommen meine Stelle bekleiden, keiner gelange zur Nachfolge, der nicht ein Sohn oder Enkel meiner Nachkommen ist.“

Darauf hob er sich mit seiner Gemahlin und zweien seiner Lieblingsschüler gen Himmel empor. Heutzutage verehren die Exorzisten den Chang Tao-ling als ihren Schutzpatron.

Die Würde des T'ien-shi blieb von nun an erblich im Hause Chang, und bis auf den heutigen Tag residiert der T'ien-shi auf dem Berge Lung-hu-shan in der Provinz Kiang-si, woselbst er reiche Pfründen besitzt; sein Palast, der von zahlreichen Tempeln und Klöstern umgeben ist, soll sich jedoch in einem Zustande trostloser Verwahrlosung befinden.

Weltliche Macht hat der T'ien-shi nie besessen; vielmehr hat sich seine Befugnis immer nur auf das Reich der Dämonen beschränkt. Heutzutage ist sein Prestige zudem noch dadurch gesunken, daß er seit dem letztverflossenen Jahrhundert nicht mehr das Recht hat, am kaiserlichen Hofe zu erscheinen, wie überhaupt die gegenwärtige Dynastie dem Taoismus durchaus abgeneigt ist. Immerhin verehren ihn die Taoisten strikter Observanz nach wie vor als ihr geistliches Oberhaupt, und im Volke genießt er wenigstens in seiner Eigenschaft als Großexorzist des Reiches noch ein gewisses Ansehen.



Seine Funktionen sind doppelter Art. Als Großexorzist führt er kraft seiner Zauberschwerter und seines Amtssiegels, der erblichen Insignien seiner Macht, den Kampf gegen die bösen Geister, und im Volke geht die Sage, daß in seinem Palaste Tausende von irdenen Urnen aufgestellt sind, in denen die von ihm eingefangenen Dämonen ein wenig beneidenswertes Dasein führen. Im übrigen bildet die Anfertigung und der Verkauf von Amuletten, die in der Regel aus mit mystischen Zeichen beschriebenen Leinwand- oder Papierstreifen bestehen, nächst dem Ertrag aus den Pfründen die Haupteinnahmequelle für ihn und die Priester und Mönche seines Gefolges. Zweitens aber führt er als irdischer Vertreter des Yühoang-shang-ti, des Himmelsgottes, sozusagen die himmlischen Konduitenlisten und beaufsichtigt auf diese Weise das Avancement in der Götterwelt. Dieser Teil seiner amtlichen Tätigkeit bezieht sich hauptsächlich auf die Schutzgötter der Städte, auf die wir sehr bald ausführlicher zurückkommen werden. Diese Stadtgötter rekrutieren sich nämlich in der Regel aus den Reihen verstorbener Mandarine, die sich bei ihren Lebzeiten in irgendeiner Weise um den von ihnen verwalteten Ort verdient gemacht hatten. Wenn nun einer jener zu Göttern erhobenen Mandarine den auf ihn gesetzten Erwartungen nicht entspricht, so hat der T'ien-shi das Recht, auf das Geheiß des Himmelsgottes seine Absetzung zu beantragen und gleichzeitig Vorschläge für die Neubesetzung des vakant werdenden Götterpostens einzureichen. Das Recht, Götter zu ernennen, steht ihm jedoch nicht zu, vielmehr müssen die Listen der Götterkandidaten, die der T'ien-shi alljährlich nach Peking einsendet, von der dortigen Kultusbehörde, dem Li-pu, genehmigt und vom Kaiser bestätigt werden.

Über taoistische Tempel und taoistischen Tempelkult sei im Folgenden ein kurzer Überblick gegeben. — Fast in jeder Straße einer größeren chinesischen Stadt befindet sich ein taoistischer Tempel, der Gemeinbesitz des be-

treffenden Stadtquartiers ist. Die Kosten der Errichtung und des Unterhalts werden meist durch Subskription gedeckt, bisweilen aber auch durch Darlehen und milde Gaben von seiten größerer Tempel zusammengebracht, die hier und da über ganz ansehnliche Kapitalien verfügen. Eine eigene Geistlichkeit ist immer nur in größeren, reicher dotierten Tempeln anzutreffen, während die kleinen, nicht dotierten Tempel von den Bewohnern des betreffenden Quartiers verwaltet werden, die den Tempeldienst in Form eines monatlichen Turnus untereinander verteilen. Dieser Dienst besteht darin, den Göttern täglich die erforderliche Anzahl von Räucherkerzen darzubringen und im übrigen den Tempel sauber und in gutem Zustande zu erhalten, doch müssen die Götter, was den letztgenannten Punkt betrifft, wohl meist mit dem guten Willen vorlieb nehmen. In der Regel befinden sich die kleineren Tempel zweiten Ranges in einem völlig verwahrlosten Zustande.

Es kommt auch vor, daß ein Einwohner des Quartiers die ständige Verwaltung des Tempels übernimmt, für die er bisweilen besoldet wird, bisweilen auch nicht. Wenn ein Tempel über ein kleines Vermögen verfügt, zieht man es in der Regel vor, einen buddhistischen Priester mit seiner Verwaltung zu betrauen, ein Usus, der den Indifferentismus der Chinesen in religiösen Dingen besonders drastisch illustriert.

Oft wird auch bei reicheren Tempeln die Verwaltung von angesehenen Kaufleuten des betreffenden Quartiers alternerend übernommen, da in Fällen dieser Art die Verwaltung des Tempelvermögens eine wichtigere Rolle spielt. Ein solches Tempelhaupt führt den Titel Lu-chu<sup>158</sup>, d. h. „Herr des Räucherbeckens“, weil ihm für die Dauer seiner Amtsführung ein Räucherbecken als Zeichen seiner Würde verliehen wird. Ihm stehen mehrere, gewöhnlich sechs Obmänner, t'ou-kia<sup>159</sup>

oder Tempelälteste, zur Seite, deren Wahl durchs Los erfolgt und durch dieses Verfahren von der Bestätigung der betreffenden Gottheit abhängig gemacht wird.

Der Wechsel des Tempelhauptes findet in der Regel am jährlichen Tempelfest statt und ist mit einer besonderen Feierlichkeit verbunden. In seinem Staatsgewande, einen kegelförmigen Hut auf dem Kopfe und das Räucherbecken als Abzeichen seiner Würde in den Händen, begibt sich das Tempelhaupt, dessen Dienstzeit abgelaufen ist, mit einem Gefolge von Musikanten, Laternen- und Standartenträgern in den Tempel, wo zunächst eine feierliche Opferdarbringung stattfindet. Darauf wird das neu gewählte Oberhaupt dem Gotte vorgestellt und alsdann durch das Los bestimmt, ob die Wahl diesem genehm ist oder nicht. Ist das Resultat ein negatives, so muß ein neuer Kandidat aufgestellt werden, oder aber man befragt das Los wohl auch so lange, bis endlich die gewünschte affirmative Antwort erzielt wird. Nach erfolgter Bestätigung werden das Räucherbecken, die Bücher, die Kasse und alle auf die Verwaltung bezüglichen Dokumente in feierlicher Prozession in das Haus des neuen Oberhauptes getragen.

Wenn nicht gerade feierliche Kultushandlungen im Tempel stattfinden, was ausnahmsweise der Fall ist, muß er bisweilen recht profanen Zwecken dienen. Oft lassen sich Barbieri in Tempeln häuslich nieder, die dort ganz ungeniert ihren Beruf ausüben; aber auch Spieler und Vagabunden aller Art benutzen kleinere Tempel gern als willkommene Schlupfwinkel, wo sie von niemand gestört werden. Fremde, die im Innern Chinas reisen, pflegen, besonders in Dörfern und kleineren Ortschaften, mit Vorliebe Tempel als Nachtquartier zu benutzen, weil diese gewöhnlich etwas weniger unsauber sind als die meist von Schmutz und Ungeziefer starrenden Gasthöfe.

Abgesehen von den täglichen Darbringungen von Opferkerzen finden feierliche Gottesdienste größeren Stiles, zu denen

Priester hinzugezogen werden, nur bei besonderen Gelegenheiten statt. Die beiden Hauptfeste solcher Art sind das Geburtsfest des Himmelsgottes und das derjenigen Gottheit, welcher der betreffende Tempel geweiht ist. Wenn das Vermögen, über das ein Tempel verfügt, nicht ausreicht, um die Kosten einer feierlichen Messe zu bestreiten, werden Subskriptionslisten bei den Einwohnern des betreffenden Stadtquartiers umhergeschickt, um die erforderliche Summe aufzubringen. An der Subskription dürfen sich jedoch beileibe keine solchen Personen beteiligen, die sich in Trauer befinden, da alles, was in irgendeinem Zusammenhange mit dem Tode steht, als unrein und unglückbringend betrachtet wird. Aus dem Ertrage der Sammlung werden die Auslagen für das Priesterhonorar und die Beschaffungen der Opfergaben bestritten. Falls die eingesammelten Beiträge dazu jedoch nicht ausreichen, so ist es Ehrenpflicht des Tempelhauptes und der Obmänner, den Fehlbetrag aus ihrer Tasche zu decken. In solchem Falle beschränken diese sich in der Regel darauf, die Opfermaterialien zu liefern, verfehlen dann jedoch wohlweislich nicht, dieselben nach Beendigung der feierlichen Handlung wieder an sich zu nehmen.

Der chinesische Terminus für Messe ist tsioh<sup>160</sup>, ein Wort, dessen nähere Bedeutung sich aus der Zusammensetzung des Schriftzeichens ergibt. Das Zeichen besteht aus drei Elementen: Weinflasche<sup>161</sup>, Geflügel<sup>162</sup> und Feuer<sup>163</sup>. Somit bedeutet es die Darbringung von Wein und Geflügel, das auf Feuer gebraten oder geröstet ist, wie denn auch tatsächlich Geflügel und Wein die hauptsächlichsten Opfergaben sind. Neben den regelmäßigen Messen kommen auch außerordentliche vor, die je nach dem jeweiligen Zwecke verschiedener Art sein können. So gibt es z. B. Regensemessen nach lang anhaltender Dürre, Feuermessen nach einer Feuersbrunst,

um einer Wiederholung vorzubeugen, Wassermessen für die Seelen Ertrunkener, Tigermessen, um die Tiger, die besonders in der Provinz Fu-kien noch in großer Zahl vorkommen, zu vertreiben, u. dgl. m. Die Zeremonie bleibt bei all diesen Messen im wesentlichen die gleiche, und sie unterscheiden sich nur durch den Wortlaut der Gebete.

An der Fassade des Tempels, in dem eine Messe zelebriert werden soll, pflegen stets die Subskriptionslisten angeklebt zu sein, auf denen die Namen der Geber und die von ihnen beigesteuerten Beträge zu lesen sind. In manchen Orten, wie z. B. in Amoy, sind oft zu beiden Seiten zwei Papierfiguren aufgestellt, welche die Opfergaben zu bewachen haben, damit nicht fremde Geister, für die sie nicht bestimmt sind, sich ihrer bemächtigen. Die eine dieser beiden Figuren reitet auf einem Tiger, weil der Tiger als ein wirksames Schreckmittel der Dämonen betrachtet wird, die andere dagegen auf einem Einhorn, das mit einem Drachenschwanz versehen ist, und von dessen vier Beinen eins einem Elefanten, das zweite einem Tiger, das dritte einem Leopard und das vierte einem Löwen angehört; indem dieses Fabelwesen die Kräfte aller jener sechs Tiere in sich vereinigt, ist es den Dämonen besonders furchtbar.

Gewöhnlich werden drei, bisweilen auch mehr Priester gemietet, um die Messe zu zelebrieren. Diese beginnt in der Regel bereits in früher Morgenstunde. Auf dem Wege zum Tempel machen die Priester vor den Behausungen der Subskribenten halt, um dort Papieramulette auszuteilen und aufgeschriebene Gebete entgegenzunehmen, in denen die betreffenden Familien dem Gotte, dem die Feier gilt, ihre speziellen Wünsche und Bitten kundtun. Auf solchen Gebeten müssen Name, Geburtsdatum und Wohnort des Bittstellers angegeben sein, damit der Gott auch weiß, an welche Adresse er sich mit seinen Segnungen zu wenden habe.

Im Tempel angelangt, laden die Priester zunächst die Gottheit zur Entgegennahme der Opfergaben ein. Das geschieht,

indem der Hauptpriester unter Musikbegleitung Gebete rezitiert, während die beiden assistierenden Priester dazu auf sphärischen Holztrommeln den Takt schlagen. Dazwischen werfen sich die Priester vor dem Bilde der Gottheit auf ihr Antlitz nieder, umkreisen den Altar u. dgl. m. Endlich entfaltet der Hauptpriester die Liste der Subskribenten und fleht, nachdem er die Namen der Geber verlesen hat, den Segen des Gottes auf sie herab. Hieran schließt sich die Verlesung der unterwegs eingesammelten Gebete der Subskribenten an. Nachdem auch diese beendet ist, erheben sich die Obmänner des Tempels, die der Zeremonie bis dahin knieend beigewohnt haben, und nun beginnt die eigentliche Opferdarbringung. Diese vollzieht sich in der Weise, daß der Hauptpriester die einzelnen Opferschüsseln und Näpfe der Reihe nach emporhebt, um sie dadurch der Gottheit symbolisch darzubieten, worauf er sie dem Verwalter des Tempels übergibt, der den gleichen Akt seinerseits wiederholt. Zum Schlusse werden die beiden Papierfiguren mit sämtlichen Gebeten und einer Menge Opferpapier verbrannt.

Das Verbrennen von Opferpapier, das Geld darstellt, von Papierkleidern und überhaupt verschiedenen, aus Papier gefertigten Gegenständen ist ein Brauch, dem man im chinesischen Volkskultus auf Schritt und Tritt begegnet. Seine Erklärung findet er in einem Glauben, der wahrscheinlich selbst taoistischen Ursprungs ist: in dem Glauben nämlich, daß jedes Wesen, gleichviel, ob belebt oder unbelebt, aus einer doppelten Natur bestehe: einer materiellen, sichtbaren, und einer immateriellen, unsichtbaren. Aus dieser Anschauung erklärt sich auch der bereits erwähnte Glaube, daß sich im Zustande des Schlafes die Seele vom Körper trennen und mit anderen Geistern in Verbindung treten könne; so wird der Traum erklärt. Ebenso entstehen, wie auch schon erwähnt, Ohnmachtsanfälle nach dem Volksglauben dadurch, daß die Seele den Körper verläßt; daher der Brauch, wenn z. B. ein Kind von einer Ohnmacht befallen ist, irgendein Kleidungs-

stück desselben an einer Stange zu befestigen und sie hin und her zu schwenken, um dadurch die umherirrende Seele zurückzulocken. Aber nicht nur lebende Wesen, sondern auch leblose Gegenstände werden als Doppelwesen gedacht, deren immaterielle Substanz in ihrer körperlichen Hülle verborgen ist. Wenn daher den Göttern materielle Opfergaben dargeboten werden, so ist das keineswegs als ein rein symbolischer Akt aufzufassen, vielmehr liegt auch hier die Vorstellung zugrunde, daß die Götter tatsächlich von den dargebotenen Speisen und Getränken kosten, sich jedoch dabei auf deren immaterielle Substanzen beschränken. Und in analoger Weise erklärt sich auch der Brauch, Papiergegenstände zu verbrennen. Durch den Verbrennungsprozeß werden sie eben nicht etwa vernichtet, sondern lediglich ihrer körperlichen Hülle entkleidet, denn nur durch ihre körperlose Beschaffenheit sind sie geeignet, von den Göttern verwendet zu werden.

Mit größeren Tempeln sind oft offene Bühnen verbunden, die sich meist im Tempelhofe gegenüber der Haupthalle befinden, und auf denen bei besonderen Gelegenheiten, wie z. B. am Tempelfeste, den Göttern zu Ehren Theatervorstellungen stattfinden. Dieser Brauch beweist, in wie engem Zusammenhange in China selbst heute noch das Theater mit dem religiösen Kultus steht. Jedoch pflegen die Stücke, die bei solchen Gelegenheiten aufgeführt werden, in der Regel einen durchaus profanen Charakter zu tragen, so daß sie, von gewissen vereinzelten Ausnahmen abgesehen, nicht die geringste Ähnlichkeit mit unseren mittelalterlichen Misterien aufzuweisen haben. Sie haben eben keinen anderen Zweck als den, den Göttern sowohl wie den Menschen, als Kurzweil zu dienen, wie ja die religiösen Veranstaltungen des modernen chinesischen Volkskultus sehr oft ein ausgesprochen karnevalistisches Gepräge tragen.

Um nun auf die Gottheiten des Taoismus zurückzukommen, so spielen unter diesen wohl die Schutzgötter der Städte die

wichtigste Rolle: einmal, weil ihnen sehr weit gehende Machtbefugnisse zugeschrieben werden, dann aber auch, weil sie offiziell anerkannt und somit zugleich in den öffentlichen Kultus aufgenommen sind.

Die Schutzgötter der Städte werden mit dem Namen Ch'eng-hoang-ye<sup>164</sup>), d. h. „Väter der Mauern und Wallgräben“, ihre Tempel als Ch'eng-hoang-miao bezeichnet. Wie schon erwähnt ist, rekrutieren sich die Stadtgötter zumeist aus verstorbenen Mandarinen, die sich bei ihren Lebzeiten in irgendeiner Weise um die von ihnen verwaltete Stadt verdient gemacht haben. Jede von einer Mauer umgebene Stadt steht in China unter der Verwaltung eines von der Krone eingesetzten Beamten, dessen Rangstufe sich nach dem Range des von ihm verwalteten Gemeinwesens richtet. So steht der Präfekt einer Kreisstadt unter dem einer Bezirksstadt, der Präfekt einer Bezirksstadt unter dem einer Provinzialhauptstadt und endlich dieser unter dem der Reichshauptstadt. Genau in demselben Rangverhältnis stehen nun auch die Stadtgötter zueinander in der himmlischen Hierarchie.

Dörfer und Flecken, die von keiner Mauer und von keinem Wallgraben umgeben sind, stehen nicht unter der unmittelbaren Aufsicht einer Staatsbehörde, sondern ihre Verwaltung ruht in den Händen von Geschlechts- und Dorfältesten; daher dürfen sie auch keine Stadtgötter beanspruchen, sondern müssen sich mit lokalen Schutzgottheiten begnügen, die, entsprechend den irdischen Befugnissen der Dorfschulzen, auch in der Götterwelt natürlich nur eine höchst bescheidene Stellung einnehmen.

Der Stadtgott hat nicht nur für das Wohl der ihm unterstellten Stadt und ihrer Einwohner zu sorgen, sondern er vermittelt zugleich die Beziehungen zwischen dem Diesseits



einerseits und Himmel und Hölle andererseits, indem er über die guten und bösen Taten seiner Schutzbefohlenen gewissenhaft Buch führt und jene dem Himmelsgott, diese dem Höllengott berichtet. Er ist somit auch gewissermaßen der Spion und Bevollmächtigte des Höllenfürsten und in dieser seiner Eigenschaft besonders gefürchtet. Daher ist auch mit seinem Kultus der Kultus der Höllengötter aufs engste verbunden, und oft findet man in den Tempeln der Stadtgötter bildliche Darstellungen der zehn Höllenregionen. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist der Stadtgotttempel in Canton, wo die zehn Höllenregionen durch Gruppen von lebensgroßen Figuren dargestellt sind. Die Höllen befinden sich tief im Innern der Erde und werden daher mit dem Namen Ti-yü<sup>165</sup>, „Gefängnisse der Erde“, bezeichnet. Jede der zehn Höllenregionen besitzt ihren eigenen König und ihr besonderes Tribunal. Diese Tribunale nun sind es, die durch plastische Gruppen dargestellt werden. Den Mittelpunkt bildet stets der König des betreffenden Höllenreiches, der an einem Tische sitzt und von seinem Beamtenstabe umgeben ist. Ringsumher sind dann in der Regel die verschiedenen Torturen, die der armen Seele harren, mit einem Realismus dargestellt, der nichts zu wünschen übrig läßt.

Jede abgeschiedene Seele wird zunächst vor eines dieser zehn Tribunale geführt, um sich zu verantworten. Dann wird das Urteil verkündet, durch das die Guten von den Bösen geschieden werden. Während jene wieder auf die Oberwelt zurückgeleitet werden, um durch eine günstige Wiedergeburt den Lohn für ihre guten Taten zu ernten, bleiben die Missetäter zurück, um die ihnen zudiktierte Strafe zu verbüßen. Die Wahl des Tribunals, vor welches die abgeschiedenen Seelen geführt werden, richtet sich nach der Kategorie, unter die ihre guten und bösen Taten fallen. So werden z. B. Mörder,

sowie auch Priester und Nonnen, die Geld für die Abhaltung von Seelenmessen angenommen hatten, ohne dann ihren Verpflichtungen nachzukommen, vor das erste Tribunal geführt. Die Bestrafung der Mörder besteht darin, daß sie, gleich Tantalus im Wasser stehend, verdursten müssen, während die pflichtvergessenen Priester und Nonnen zunächst auf einen hohen Turm geleitet werden, von dem aus sie in einem frei in der Luft hängenden Spiegel statt des eigenen Bildes die Tiergestalten erblicken, in denen wiedergeboren zu werden ihnen dereinst bevorsteht. Danach werden sie in ein dunkles Gemach geführt, wo sie bei dem schwachen Scheine einer trüben Lampe aus einem möglichst fein und unleserlich geschriebenen Buche nachträglich die versäumten Seelenmessen ablesen müssen. Zu den Tugendhaften, die vor diesem Tribunal abgeurteilt werden, gehören u. a. diejenigen, die bei ihren Lebzeiten große Summen darauf verwendet haben, unmoralische und obszöne Schriften aufzukaufen, um sie zu vernichten. Sie werden sofort in die zehnte Halle hinübergeführt, von wo aus ihnen als Belohnung für ihre guten Taten eine günstige Wiedergeburt auf der Oberwelt zuteil wird. — Grabschänder kommen vor das siebente Tribunal und werden in Kesseln mit siedendem Öl gesotten, u. s. w. Erwähnt sei nur noch, daß diejenigen, die den kanonischen Schriften des Konfuzianismus nicht die schuldige Ehrerbietung erweisen, sie zerreißen oder gar vernichten, in der sechsten Hölle an den Füßen aufgehängt und dann bei lebendigem Leibe geschunden werden. Diese zarte Rücksichtnahme auf Konfuzius ist zweifellos auf den Umstand zurückzuführen, daß der Stadtgott, dank seiner offiziellen Stellung als hoher himmlischer Mandarin, gleich seinen irdischen Kollegen, unbeschadet seines taoistischen Charakters doch wenigstens den Schein wahren muß, als wäre er ein Vertreter des staatlichen Konfuzianismus.

Um nun wieder zum Stadtgotte selbst zurückzukehren, so sind in der Haupthalle des Tempels natürlich die meist über-

lebensgroßen Figuren des Stadtgottes — er selbst in kaiserlichem Ornat auf einem Throne sitzend — und seiner Trabanten aufgestellt, unter denen besonders die folgenden in Betracht kommen. Erstens eine unnatürlich lange und hagere Figur mit kreideweißem Antlitz und zum Munde heraushängender Zunge, in langem weißem Gewande und mit einem hohen, zuckerhutförmigen Hute. Es ist der Spion des Stadtgottes, der eine Schreibtafel in der Hand hält, in die er die Namen der Missetäter einträgt. Dieses letztgenannte Attribut hat ihm jedenfalls die volkstümliche Bezeichnung P'ai-t'ou-tieh<sup>166</sup>, d. h. „das Väterchen mit der Tafel“, eingetragen. Die Polizisten und Häscher verehren ihn als ihren Schutzpatron.<sup>167</sup>

Zweitens der sog. „Zwergteufel“ Ai-tszë-kuei<sup>168</sup>, der, wie schon der Name besagt, in Gestalt eines Zwerges, im übrigen jedoch, im Gegensatz zum vorigen, schwarz dargestellt wird. Seine Aufgabe ist, die Missetäter zu greifen und vor das höllische Tribunal zu schleppen.

Drittens zwei Figuren, die Buch und Pinsel in den Händen halten. Sie stellen die beiden Sekretäre des Stadtgottes dar, die bei dem Verhör, dem die abgeschiedenen Seelen unterzogen werden, das Protokoll führen und mit dem Namen Su-pao-szë<sup>169</sup>, d. h. „die behenden Rächer“, bezeichnet werden. Es besteht vielfach die Sitte, angesichts dieser beiden Idole Eidesverträge abzuschließen, indem man sie gleichzeitig ersucht, den Pakt in ihr Buch einzutragen und über denjenigen, der den Eid bricht, die ihm gebührende Strafe zu verhängen.

Viertens stehen dem Stadtgote zwei Richter, P'an-kuan<sup>170</sup>, zur Seite — der eine für Zivil-, der andere für Militärvergehen.

Fünftens der Yin-yang-szë<sup>171</sup>, der den Verkehr zwischen

<sup>166</sup> 牌頭爹    <sup>167</sup> 地裡鬼    <sup>168</sup> 矮仔鬼

<sup>169</sup> 速報司    <sup>170</sup> 判官    <sup>171</sup> 陰陽司

Ober- und Unterwelt, zwischen dem Stadtgott und den Höllenkönigen, vermittelt. Da dem Yang die rote, dem Yin die schwarze Farbe entspricht, so wird diese Gottheit oft mit einem Antlitz, das zur Hälfte rot, zur Hälfte schwarz ist, dargestellt.

Endlich die beiden Pfortner der Hölle, die zu beiden Seiten des Einganges stehen. Sie haben zwar beide menschliche Gestalt, doch trägt der eine einen Pferdekopf, der andere einen Rindskopf; daher wird jener als Ma-mien<sup>172</sup>, „das Pferdengesicht“, dieser als Niu-t'ou<sup>173</sup>, „der Rindskopf“, bezeichnet. Jeder von ihnen hält einen Dreizack von der Form einer Mistgabel in den Händen, womit sie die Delinquenten vor den höllischen Richterstuhl zerren. Es ist bisher nicht gelungen, den Ursprung dieser beiden Figuren nachzuweisen, auch nicht, ob sie überhaupt chinesischen oder nicht vielmehr indisch-buddhistischen Ursprungs sind. Tatsache ist jedenfalls, daß unter den chinesischen Buddhisten der Glaube verbreitet ist, daß der Dämon mit dem Rindskopf es hauptsächlich auf solche Menschen abgesehen habe, deren einzige Sünde darin bestanden hat, daß sie Schuhe mit ledernen Sohlen statt der üblichen Filzsohlen getragen haben. Da der Buddhismus das Töten lebender Wesen verbietet, so ist nicht nur animalische Nahrung, sondern auch die Verwendung von Stoffen, die dem Tierreich entnommen sind, untersagt.

Hinter der Haupthalle des Tempels befindet sich oft noch ein besonderes Gemach, das dem Stadtgott und seiner Familie als Schlafgemach dient und dementsprechend auch mit allem erforderlichen Zubehör ausgestattet ist. Daher stehen dort vor allem drei Betten: eins für den Stadtgott, ein zweites für seine Gemahlin und ein drittes für seine Eltern; ferner ein Waschtisch, ein Kleiderständer mit Kleidern und ein Toiletentisch für die Göttin. Am Fußende der Betten sind Stiefel und Schuhe aufgestellt.

Nur zweimal im Jahre ist das Schlafgemach den Besuchern des Tempels geöffnet, nämlich am Neujahrstage und am 24. Tage des siebenten Monats, als an dem Geburtsfeste des Stadtgottes. An diesen beiden Tagen pflegen sich die Gläubigen in großer Zahl dort einzufinden und Kupfermünzen auf die Betten zu werfen, um sich die Gunst des Gottes zu erkaufen.

Der Kultus des Stadtgottes nahm besonders gegen Ende des 14. Jahrhunderts unter dem ersten Kaiser der Ming-Dynastie einen großen Aufschwung. Unter diesem Kaiser waren höhere Beamte, wenn sie eine ummauerte Stadt betraten, verpflichtet, die erste Nacht im Tempel des Stadtgottes zu verbringen. Und bis auf den heutigen Tag ist mit dem Kultus des Stadtgottes jene merkwürdige und weitverbreitete Form der Autosuggestion verbunden, die unter dem Namen „Tempelschlaf“ bekannt ist und schon im alten Ägypten und in Griechenland bestanden hat. Höhere Mandarine, besonders Richter, suchen bisweilen bei besonders schwierigen Rechtsfällen den Tempel des Stadtgottes auf, um dort eine Nacht zu verbringen, in der Hoffnung, daß ihnen der Gott im Traume erscheinen und Erleuchtung bringen werde.

Der Kultus des Stadtgottes liegt hauptsächlich in den Händen des Stadtpräfekten und seines Stabes. Am Geburtsfeste des Gottes bringt er diesem im Namen der Regierung neue Gewänder dar, kleidet das Idol an und wäscht ihm eigenhändig das Antlitz. Da die Feier frühmorgens stattfindet, begibt sich der Präfekt schon bald nach Mitternacht mit dem nephritnen Amtssiegel des Gottes, das er in Verwahrung hat, nach dem Tempel. Wie nämlich in China jeder Vorsteher einer staatlichen Behörde sein Amtssiegel als Zeichen seiner Würde hat, so besitzt auch der Stadtgott sein göttliches Amtssiegel. Abdrücke dieses Siegels werden vielfach als Amulette verwendet. So werden z. B. an diesem Tage Kleidungsstücke von Kranken in den Tempel gebracht, um, natürlich gegen entsprechende Bezahlung, das göttliche Siegel darauf drücken zu lassen.

Zu den Obliegenheiten des Stadtgottes gehört, wie gesagt, natürlich auch die Fürsorge für das Wohl der unter seiner Obhut stehenden Bevölkerung. Wenn daher der Präfekt der Stadt nach einer anhaltenden Dürre ein Bittgebet um Regen an den Himmel richtet, was in der Regel auf Antrag der Einwohnerschaft geschieht, so muß er sich dabei an die Vermittlung des Stadtgottes wenden. In solchem Falle begiebt er sich ohne die sonst übliche Eskorte, nur von wenigen seiner Beamten begleitet und in hänfenem Bußgewande, um anzuzeigen, daß er die Dürre als eine Strafe des Himmels für seine schlechte Amtsführung auffasse, in den Tempel, wo er sich vor dem Bildnis des Gottes unter Darbringung der obligaten Räucherkerzen auf sein Antlitz niederwirft, während buddhistische oder taoistische Priester die vorgeschriebenen Gebete und Beschwörungsformeln hersagen. Daran schließt sich meist ein Bittgang durch die Stadt, an dem sich jedoch der Präfekt nicht beteiligt. Im Süden pflegt eine Papierpuppe dem Zuge vorangetragen zu werden, die den Dämon der Dürre darstellt, der übrigens schon in den Liedern des Shi-king erwähnt ist. Zum Schlusse wird die Puppe entweder in Stücke gerissen oder ertränkt. Findet das Gebet nach alledem noch immer keine Erhörung, so kann die Ursache nur im Mangel an gutem Willen von seiten des Stadtgottes zu suchen sein. In solchem Falle wendet man drastischere Mittel an, indem man das Idol völlig entkleidet und es dann draußen vor dem Tempel splitternackt den sengenden Strahlen der Sonne aussetzt. Bisweilen wird dem Gotte sogar noch eine eiserne Kette um den Hals gelegt zum Zeichen, daß er zur Strafe für seine Pflichtvergessenheit als Strafgefangener betrachtet wird. In diesem Zustande läßt man ihn so lange unter freiem Himmel stehen, bis endlich der erwünschte Regen eintritt. Wie wir gesehen haben, kann der Stadtgott auch, wenn er sich seinen Verpflichtungen dauernd entzieht, endgültig abgesetzt werden, woraufhin dann der T'ien-shi einen geeigneteren Kandidaten für den erledigten Posten vorzuschlagen hat.

Mindestens ebenso volkstümlich und im ganzen Reiche verbreitet wie der Kultus der Stadtgötter ist der des Kriegsgottes Kuan Yü<sup>174</sup> oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Kuan-ti, dessen menschlicher Ursprung historisch nachweisbar ist. Als Kriegsheld verteidigte Kuan Yü die Han-Dynastie zur Zeit ihres Niederganges gegen die Truppen der Aufständischen, die wiederholt den Untergang des Reiches herbeizuführen drohten, bis er endlich selbst um 219 n. Chr. in die Hände des Feindes geriet und enthauptet wurde. Kuan Yü ist einer der Haupthelden der sog. „Geschichte der drei Reiche“<sup>175</sup>, eines historischen Romans, der aus der Zeit der Mongolendynastie (1280—1368) stammt und nächst den kanonischen und klassischen Schriften zu den volkstümlichsten Erzeugnissen der chinesischen Literatur zählt. Die in ihm enthaltene romantisch ausgeschmückte Erzählung von den Taten des Kuan Yü ist durchaus Gemeingut der Nation geworden und hat wohl in erster Linie zu der großen Volkstümlichkeit des Kriegsgottes beigetragen.

Bereits im 11. Jahrhundert ist Kuan Yü kanonisiert worden, aber erst im Jahre 1574 erhielt er den Ehrentitel Ti, der in der irdischen, wie auch in der himmlischen Hierarchie die oberste Würde bezeichnet. Sein Kultus ist namentlich von der gegenwärtig regierenden Dynastie sehr gefördert worden, die den Kuan-ti geradezu als ihren göttlichen Protektor verehrt, da er ihr zu wiederholten Malen seine besondere Gunst bewiesen hat. So soll er z. B. im Jahre 1855 auf seiten der kaiserlichen Truppen gegen die T'ai-p'ing-Rebellen gekämpft und dadurch den Sieg über diese entschieden haben. Zum Danke dafür erließ der Kaiser Hien-feng den Befehl, daß ihm fortan die gleichen Ehren wie dem Konfuzius erwiesen werden sollten. In der Tat gehört Kuan-ti gleichzeitig dem offiziellen Staatskultus wie dem taoistischen und buddhistischen

Kultus an, und heutzutage hat denn auch jede chinesische Stadt mindestens einen Tempel des Kuan-ti aufzuweisen.

Gewöhnlich wird der Kriegsgott in sitzender Stellung dargestellt, während zu beiden Seiten von ihm die Figuren seines treuen Waffengefährten Chou-ts'ang<sup>176</sup> und seines Sohnes Kuan-p'ing<sup>177</sup> stehen, jeder von ihnen eine Hellebarde in den Händen haltend.\*) Auch fehlt in den Tempeln des Kriegsgottes fast nie eine Nachbildung seines Schlachtrösses in natürlicher Größe, dem ebenfalls von manchen Räucherkerzen dargebracht werden. Da Kuan-ti eine besondere Vorliebe für das Ch'un-ts'iu, die von Konfuzius verfaßte Chronik des Staates Lu, die das fünfte der kanonischen Bücher ist, gehabt haben soll, so wird er oft mit einem aufgeschlagenen Buche in der Hand dargestellt. In dieser Gestalt wird er als Schutzgott der Literatur verehrt, doch spielt er als solcher nur eine untergeordnete Rolle. Daß Kuan-ti auch als Schutzgott der Kaufleute verehrt wird, scheint auf ein Wortspiel zurückzugehen. Er wird nämlich als solcher gleichfalls in einem Buche lesend dargestellt, wobei dieser Darstellung eine doppelsinnige Devise beigelegt wird. Diese Devise<sup>178</sup> bedeutet erstens: „Wer Bücher liest, erlangt Vorteil“, und zweitens: „Auf sein Kapital achtend, erntet man Zinsen“. Der Kultus des Kuan-ti als Schutzpatron des Handels und der Kaufleute ist so verbreitet, daß man fast in jedem Laden einen kleinen Altar mit einem darüberhängenden Bilde des Kuan-ti antrifft. Überhaupt ist Kuan-ti eine der volkstümlichsten Gestalten der chinesischen Götterwelt. In Peking wird er gewöhnlich schlechthin als Lao-ye<sup>179</sup>, d. h. „der Herr“, bezeichnet.

Da eben Kuan-ti in seiner Eigenschaft als Schutzgott der Literatur erwähnt worden ist, so soll gleich hinzugefügt werden,

<sup>176</sup> 周倉

<sup>177</sup> 關平

<sup>178</sup> 看本得利

<sup>179</sup> 老爺

\*) Vgl. W. Grube, Zur Pekingener Volkskunde, S. 75.



daß unter den fünf Gottheiten, die speziell diesem Ressort vorstehen, also gewissermaßen das himmlische Kultusministerium bilden, Wen-ch'ang<sup>180</sup> die erste Stelle einnimmt. Es ist dies eine Gestirngottheit rein taoistischen Ursprungs, der, obwohl die Legende so gut wie nichts von ihr zu erzählen weiß, nichtsdestoweniger eine große Bedeutung zugeschrieben wird. Wen-ch'ang hat seinen Wohnsitz auf einem aus sieben Sternen bestehenden Gestirn gleichen Namens, das sich in der Nähe des großen Bären befindet. Gleich Kuan-ti ist auch Wen-ch'ang in den Verband der staatlich approbierten Gottheiten aufgenommen worden und gehört daher gleich ihm auch dem offiziellen Kultus an. Bekanntlich spielt die Literatur in China eine in ganz anderem Sinne dominierende Rolle als bei uns: was der Chinese unter Bildung versteht, ist ausschließlich literarische Bildung, und auch bei den öffentlichen Staatsprüfungen werden ausschließlich literarische Kenntnisse verlangt; so erklärt sich die besonders geachtete Stellung, deren sich die Schutzgötter der Literatur bei allen Klassen der Bevölkerung ohne Unterschied des religiösen Verbandes erfreuen. Daher hat nicht nur jede Stadt einen Tempel des Wen-ch'ang, sondern auch in jedem Konfuziustempel, in jeder Examinationshalle, in jeder Schule ist ihm ein Altar errichtet. Als übliche Opfergabe werden ihm Zwiebeln dargebracht: ein Brauch, der ebenfalls auf ein Wortspiel zurückgeht: Zwiebeln heißen nämlich t s ' u n g<sup>181</sup>, ein Wort, das gleichlautend ist mit ts'ung<sup>182</sup>, „Scharfsinn“. Indem man dem Gotte Zwiebeln darbringt, hegt man die stille Hoffnung, daß er sich dafür durch die Verleihung von Scharfsinn revanchieren werde. Offenbar ist auch die in China weitverbreitete Sitte, daß der Vater, der seinen Sohn zum erstenmal zur Schule schickt, diesem ein Bündel Zwiebeln als Geschenk für den Lehrer mitgibt, auf die gleiche Weise zu erklären.

Neben Wen-ch'ang wird K'uei-sing als Schutzgott der

180 文昌

181 葱

182 聰

Literatur verehrt. Wie schon der Name zeigt, ist auch dies eine Gestirngottheit. K'uei<sup>183</sup> ist nämlich der Name für die vier Hauptsterne im großen Bären. Er wird in Gestalt eines teufelähnlichen Wesens von abschreckender Häßlichkeit mit hörnerartigen Auswüchsen am Kopfe dargestellt. Diese Eigentümlichkeit ist wiederum einem Wortspiel zu verdanken. Das Zeichen K'uei<sup>184</sup> als Name für die vier Hauptsterne des großen Bären besteht nämlich aus zwei Elementen: 1. dem Zeichen tou<sup>185</sup>, welches ursprünglich einen Getreidescheffel bezeichnet. Da nun der Getreidescheffel in China die Form einer umgekehrten stumpfen Pyramide hat, so wird der große Bär wegen der Ähnlichkeit mit jenem Gefäß als tou bezeichnet, wobei die drei übrigen Sterne den Henkel bilden. Das zweite Element der Zusammensetzung ist das Zeichen K'uei<sup>186</sup>, das hier nur als phonetisches Element fungiert. Da K'uei aber „Dämon“ und in der buddhistischen Mythologie soviel wie „Teufel“ bedeutet, die Teufel aber stets wie bei uns in möglichst grauerregender Weise dargestellt werden, so findet das wenig schöne Äußere des Gottes hier in seine Erklärung. Im übrigen hat K'uei-sing nichts Teuflisches in seinem Wesen, sondern gehört vielmehr zu den beliebtesten Göttern, weil er denen, denen er wohl will, literarischen Ruhm verleiht. Daher sind seine ständigen Attribute, die er auf allen bildlichen Darstellungen in den Händen hält, ein Goldbarren und ein Pinsel. Ich sage „daher“, weil es sich hier abermals, wie schon so oft, um ein Wortspiel handelt. Die beiden Embleme sind nämlich der bildliche Ausdruck für die doppelsinnige Devise pi-ting ch'u shen. Schreibt man die Worte mit dem einen Zeichen<sup>187</sup>, so bedeuten sie: „Pinsel und Goldbarren kommen ihm aus dem Körper hervor“. Substituiert man aber für die beiden ersten Worte andere Schriftzeichen<sup>188</sup>, „sicherlich“, so ergibt sich die Devise: „Sicherlich wird er sich auszeichnen.“ Mit

183 魁

184 魁

185 斗

186 鬼

187 筆錠出身

188 必定

dieser Devise versehen, wird das Bildnis des K<sup>c</sup> uei-sing als eine Art Talisman oder günstiges Omen für den, der es besitzt, betrachtet. Wir sehen aus den bisher angeführten Beispielen, deren bei Besprechung der Totenbräuche noch mehr zu erwähnen sein werden, daß das Wortspiel in China weit mehr ist als ein bloßes Spiel mit Worten, sondern vielfach geradezu als mythenbildender Faktor auftritt und als völkerpsychologisches Moment, besonders wo ihm der Charakter des Wortaberglaubens anhaftet, eine viel eingehendere Beachtung verdient, als ihm bisher von Seiten der Sinologen geschenkt worden ist.

Zur Gruppe der Literaturgötter gehört noch eine Gottheit, die zwar eine reine Phantasiegestalt ist und ausschließlich dem Volkskultus angehört, aber dafür besonders in Südchina sehr populär ist. Dieser Gott hat nicht einmal einen eigenen Namen, sondern wird kurzweg als Chu-i<sup>189</sup>, d. h. „Rotrock“, bezeichnet. Als nämlich einmal ein Prüfungskommissar bei Durchsicht der eingereichten Examenarbeiten eine der Arbeiten als unbrauchbar beiseite schob, wurde sie gleich darauf von unsichtbarer Hand wieder vor ihn hingelegt. Als der Beamte erstaunt aufblickte, sah er eine Gestalt mit langem weißem Bart und mit einem roten Gewand bekleidet vor sich, die ihm bedeutungsvoll zunickte. Der Beamte merkte, daß er es mit einem höheren Wesen zu tun hatte, und genehmigte daraufhin die Arbeit, worauf der rätselhafte Geist wieder verschwand. Im Anschluß an diese Legende bedient man sich in China der Redensart: „der Rotrock hat heimlich mit dem Kopfe genickt“<sup>190</sup>, wenn man andeuten will, daß jemand beim Examen mehr Glück als Verstand gehabt habe. Der Rotrock wird speziell als Gott des glücklichen Zufalls beim Examen von den Prüfungskandidaten verehrt.

Ich habe aus dem kaum übersehbaren Göttergewimmel des taoistischen Pantheons nur einige der volkstümlichsten Gestalten und ihren Kultus kurz geschildert, da es hier ja weniger auf eine

erschöpfende Darstellung als auf eine allgemeine Charakteristik des taoistischen Ideenkreises ankam. Es wird dabei aufgefallen sein, daß eine ganze Anzahl der hier erwähnten Gottheiten gleichzeitig dem Taoismus und Buddhismus, manche sogar auch der modernen Staatsreligion angehören, und daß an ihrem Kultus dementsprechend taoistische und buddhistische Priester und bisweilen, wie z. B. am Kultus der Schutzgötter und des Wen-ch'ang, außerdem noch Vertreter des staatlichen Beamtentums beteiligt sind. Es ist dieser Eklektizismus und Synkretismus ein charakteristischer Zug im modernen Glauben und Kultus der Chinesen, der beiden sein besonderes Gepräge gibt. Eine scharfe Sonderung und gegenseitige Ausschließung des religiösen Bekenntnisses in dem Sinne, in welchem wir dies Wort zu verstehen gewöhnt sind, gibt es eben im modernen China nicht.



Si-wang-mu.

#### IV. Kapitel.

### Der Buddhismus.\*)

Wir gehen jetzt zum Buddhismus über, der in mehr als einer Hinsicht befruchtend auf die chinesische Kultur gewirkt, besonders aber das religiöse Leben und die religiösen Anschauungen der großen Menge dauernd beeinflußt und vielfach umgestaltet hat, allerdings sich auch in einer Weise der Volksnatur und den herrschenden Vorstellungen angepaßt hat, daß man mit größerem Rechte sagen kann, der Buddhismus ist chinesisch, als China ist buddhistisch geworden.\*\*).

Es kann hier nicht der Ort sein, auf die Einzelheiten der inneren und äußeren Geschichte des Buddhismus einzugehen; ein kurzer Überblick über seinen Ursprung, seine Entwicklungsgeschichte und seine Hauptlehren wird genügen. Dafür aber muß die Umgestaltung, welche der Buddhismus in China durchgemacht, und der Einfluß, den er auf die chinesische Volksreligion gewonnen hat, eingehend dargestellt werden.

Gautama oder, wie sein eigentlicher Zuname lautete, Sidhârta gehörte, wie jetzt quellenmäßig nachgewiesen ist, dem fünften vorchristlichen Jahrhundert an und stammte aus einer Adelsfamilie in Kapilavastu an der nepalesischen Grenze. In noch jugendlichem Mannesalter gibt er sein Leben im elterlichen Hause auf und verläßt Weib und Kind, um in ungestörter Einsamkeit über das Übel des Daseins und seine

---

\*) Vgl. Wilhelm Grube, Die chinesische Volksreligion und ihre Beeinflussung durch den Buddhismus im „Globus“, Bd. LXIII (1893), S. 297—303.

\*\*) Vgl. Wilhelm Grube, Die chinesische Literatur in „Kultur der Gegenwart“ 1. 7., S. 357.

Beseitigung nachzusinnen. Zunächst wendet er sich an brahmanische Lehrer, doch sieht er bald ein, daß ihn die brahmanische Askese nicht zum gewünschten Ziele führt. Somit wieder auf sich selbst angewiesen, begibt er sich schließlich nach Gayâ in Bengalen, wo er endlich nach angestrengtem Nachdenken und stiller Selbstbetrachtung zur Erleuchtung gelangt. Buddha heißt: der Erleuchtete. Nun verläßt er die Einsamkeit, um im Gazellenhain bei Benares zu predigen, wo er die ersten Schüler um sich schart und sie zu einem Orden gelbgekleideter Bettelmönche, der sog. Bhikshu (Pâli: Bikkhu), organisiert. An ihrer Spitze wandert er 45 Jahre lang predigend von Ort zu Ort, bis er endlich in Kusinâgara in Bengalen stirbt. Sein Tod fällt aller Wahrscheinlichkeit nach in das Jahr 477.

Die Erleuchtung nun, durch die Siddhârta zum Buddha wurde, bestand in der Erkenntnis der vier Grundwahrheiten, die zugleich die Grundlage seiner ganzen Lehre bilden, nämlich: der vier Wahrheiten vom Übel, von der Ursache des Übels, von der Erlösung vom Übel und von dem Wege, der zur Erlösung vom Übel führt. Das Dasein von der Geburt bis zum Tode ist eine Kette von Leiden, folglich ein Übel. Die Ursache sind die mit dem Dasein verbundenen Begierden, die aus der Einwirkung der Außenwelt auf die Sinne hervorgehen. Mit-hin ist das Ziel, nach dessen Erreichung alle Kreatur zu streben hat, die Erlösung vom Übel; der Weg aber, der zu diesem Ziele führt, ist die Befreiung von den Begierden und die Tötung des Fleisches.

Bald nach dem Tode Buddhas wurde unter dem Vorsitze seines Schülers Mahâkâçyapa zu Râjagriha ein Konzil abgehalten, auf dem der Kanon der buddhistischen Kirche festgestellt wurde. Es ist dies das sog. Tripitaka, d. h. Dreikorb, chinesisch San-tsang<sup>191</sup>, so genannt, weil die heiligen Schriften darin nach drei Kategorien geordnet sind: 1. das Vinaya<sup>192</sup>,

enthaltend die Disziplin oder die Ordensregel, 2. die Sûtras<sup>193</sup>, Legenden, die Buddha selbst in den Mund gelegt werden, und 3. das Abhidharma<sup>194</sup>, welches die philosophisch-metaphysischen Texte enthält.

Hundert Jahre später fand ein zweites Konzil statt, da sich Mißbräuche eingeschlichen hatten, die eine Revision der Ordensregel erforderten. Eine große Anzahl von Häretikern wurden bei dieser Gelegenheit aus dem Schoße der Kirche ausgeschlossen und konstituierten sich zu einer neuen Gemeinde, so daß das zweite Konzil den Beginn der Sektenbildung bedeutet, die in der Folge immer mehr um sich griff.

Das dritte Konzil, das im Jahre 245 v. Chr. zu Pâtaliputra stattfand, ist insofern von geschichtlicher Bedeutung, als von ihm die buddhistische Propaganda ihren Anfang nimmt, die sich dann im Laufe der Zeit über ganz Zentral- und Ostasien erstreckte.

Um die Lehrbegriffe der verschiedenen Sekten unter einen Hut zu bringen, wurde endlich um das Jahr 100 unserer Zeitrechnung abermals ein Konzil zusammenberufen, auf dem im Interesse der Einheit der Lehre eine neue Redaktion der heiligen, d. h. für kanonisch zu geltenden Schriften veranstaltet wurde. Diese kanonischen Schriften waren bis dahin in der Volkssprache, dem sog. Pâli, verbreitet gewesen; jetzt hingegen bediente man sich für die neue Redaktion des Sanskrit, als der Gelehrtensprache. Schon nach dem dritten Konzil hatte die rapide Ausbreitung des Buddhismus begonnen, und während er im Norden bis in die Länder von Kabul und Kashmir sich erstreckte, breitete er sich im Süden über ganz Vorderindien bis nach Ceylon aus. Natürlich hielten mit der räumlichen Ausdehnung auch die unvermeidlichen Abweichungen und Verschiedenheiten in der Auslegung der Lehre sowohl, wie in der Auffassung der Ordensregel gleichen Schritt. So

entstand allmählich die folgenschwere Spaltung in eine südliche und eine nördliche Schule, die durch die unitarische Tendenz des vierten Konzils nicht nur nicht überbrückt, sondern im Gegenteil sehr wesentlich verschärft wurde, denn während die nördliche Schule die neue Sanskritredaktion des Kanons akzeptierte, ignorierte die südliche Schule das vierte Konzil gänzlich und behielt die alte Pâliredaktion bei.

Dazu kam bald eine neue Richtung in der nördlichen Schule auf, durch die das Schisma endgültig besiegelt wurde.

Nach den Lehren des älteren Buddhismus hatte nur derjenige ein Anrecht auf Erlösung, der sich der Ordensregel unterwarf — mit anderen Worten: der Mönch. Danach war das Gros der Heilsbedürftigen von den höchsten Stufen der Wiedergeburt und vom Nirvâna ausgeschlossen. Diesem Mangel sucht die sog. Mahâyâna-Schule abzuhelpen. Mahâyâna bedeutet „großes Vehikel“, und die Mahâyâna-Lehre dient als Mittel zur Erlangung der Bodhisatva-Würde. Der Ausdruck Bodhisatva bezeichnet einen, dessen Wesen, satva, die Erleuchtung oder Erkenntnis, bodhi, ist; es ist daher die Vorstufe der Buddhawürde. Im Chinesischen wird der Ausdruck p'u-sa<sup>195</sup>, gebraucht, der nichts weiter ist als die chinesische Transkription des Sanskritwortes Bodhisatva, heutzutage oft geradezu im Sinne von Gott angewandt. Um die Bodhisatvawürde zu erlangen, muß man zur Erkenntnis gelangt sein, daß die Erscheinungswelt und das Dasein in ihr nichts weiter ist, als eine leere Illusion. Wer zu dieser Erkenntnis gelangt ist, hat zugleich Macht über die Illusion. Sein Wort wird zum Bannwort, und er verfügt somit über gewisse Worte und Formeln, die sog. dhâranî, denen übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden. So entstand unter dem Namen der Tantra-Schule ein System der Zauberei, das besonders in Tibet zu hoher Blüte gelangte.



Nachdem der Weg zum Heil auf diese Weise zugänglich gemacht war, dauerte es auch nicht lange mehr, bis der Heilsbegriff selbst einer Umbildung unterzogen wurde. Da das Nirvâna als letztes Ziel nur wenigen Auserwählten zuteil werden konnte, die sich den strengen Pflichten der Ordensregel unterzogen, mithin nur einer geringen Minderheit, entstand die neue Lehre von einem Paradiese im fernen Westen, wo der Buddha Amitâbha thront. In diesem Paradiese wiedergeboren zu werden, ist das höchste Ziel für Laien, die sich durch einen tugendhaften Wandel auszeichnen, ohne sich jedoch der Ordensregel zu unterwerfen. Die Mahâyâna-Schule hat zuerst in vollem Umfange die Politik religiöser Zugeständnisse inauguriert, der die Lehre Buddhas ihre rapide Ausbreitung in erster Linie zu verdanken hat. Wo immer der Buddhismus mit fremden Religionen und Kulturformen in Berührung kam, hat er sie nicht ausgerottet, sondern durch Einverleibung in sein System unterworfen, wobei es natürlich nicht ausblieb, daß auch er seinerseits den herrschenden Glaubensformen die mannigfachen und oft recht weitgehende Zugeständnisse machte.

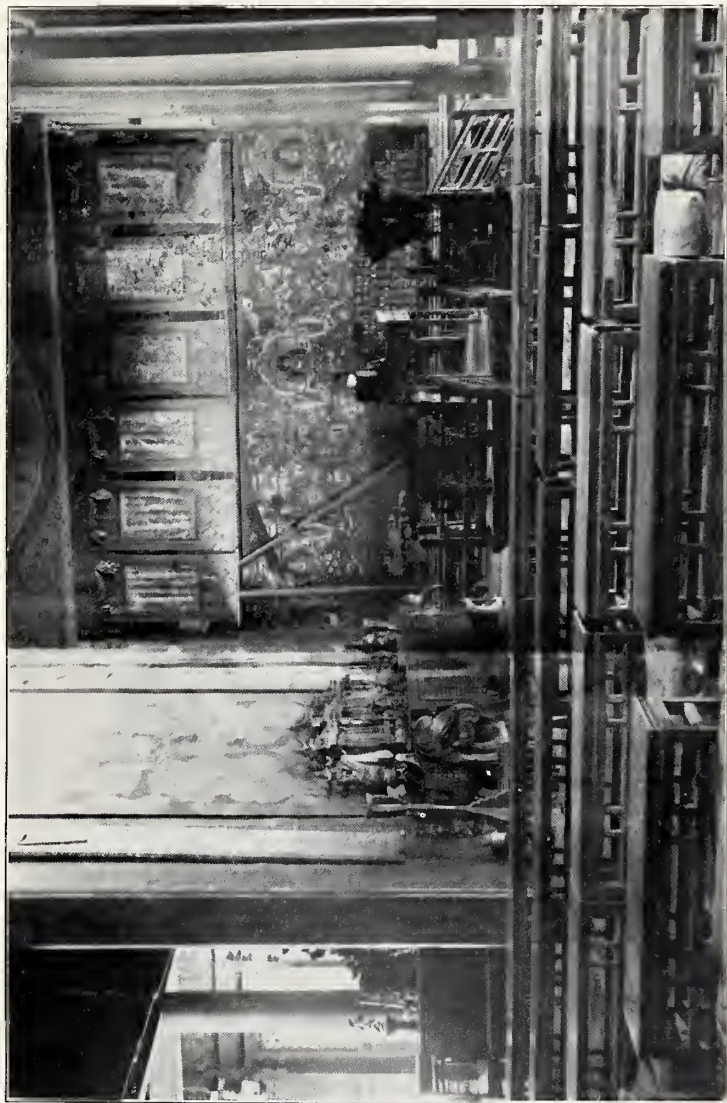
Im Gegensatz zur Mahâyâna-Schule wird der südliche Buddhismus als Hinâyâna oder „kleines Vehikel“ bezeichnet. Er repräsentiert die ältere und somit reinere Form des Buddhismus. Heutzutage ist der südliche Buddhismus auf Ceylon und Hinterindien beschränkt, wohingegen der nördliche Buddhismus, also die Mahâyâna-Schule, über Tibet, die Mongolei, China, Korea und Japan verbreitet ist. Innerhalb des nördlichen Buddhismus hat sich dann abermals unter dem Namen Lamaismus eine besondere Form des Kultus und der Kirche herausgebildet, die in Tibet ihren Ursprung nahm und sich von dort aus unter den Mongolen ausbreitete.

Die Bezeichnung Lamaismus ist von dem tibetischen Worte La-ma (bla-ma) abgeleitet, das ursprünglich soviel wie „der Obere“ oder „Höhere“ bezeichnet, dann aber speziell als Ausdruck für Mönch oder Priester verwendet wird. So bedeutet Lamaismus demgemäß soviel wie „Mönchs-“ oder „Priester-

religion“, ein Ausdruck, der auch vortrefflich seinem Wesen entspricht, da die eigentümliche Form seines hierarchischen Systems, sein besonders charakteristisches Merkmal ist. An der Spitze der gesamten lamaistischen Hierarchie steht der Dalai-lama, der seinen Wohnsitz in Lhasa hat und als eine Wiedergeburt eines Bodhisatva, namens Avalokiteçvara, angesehen wird. Dieser Bodhisatva darf nicht eher die Buddha-würde erlangen und ins Nirvâna eingehen, als bis er die ganze Menschheit zur Lehre Buddhas bekehrt und vom Kreislauf der Wiedergeburten erlöst hat. Dementsprechend vollzieht sich die Erbfolge des Dalai-lama auf dem Wege der Wiedergeburt oder Inkarnation des Avalokiteçvara. Sobald ein Dalai-lama das Zeitliche gesegnet hat, läßt sich die Seele jenes Bodhisatva in einem neugeborenen Kinde nieder, das dann durch bestimmte Orakel ausfindig gemacht werden muß. Daß in solchen Fällen neben dem Orakel auch gewisse politische Erwägungen eine nicht ganz unwesentliche Rolle spielen, versteht sich von selbst. Abgesehen von seinem kirchlich-hierarchischen System unterscheidet sich der Lamaismus von den übrigen Sekten des nördlichen Buddhismus hauptsächlich dadurch, daß er zahlreiche Bestandteile der schamanistischen Urreligion Tibets in sich aufgenommen hat. Als Vertreter des Dalai-lama residiert in Peking ein oberster Bischof der unter chinesischer Herrschaft stehenden Mongolen, dessen Erbfolge sich, ganz entsprechend der des Dalai-lama, ebenfalls auf dem Wege der Wiedergeburt vollzieht, der Tschangtscha Hutuktu.

Die Einführung des Buddhismus in China wird auf einen Traum des Kaisers Ming-ti zurückgeführt, in welchem ihm ein goldenes Götterbild erschienen war, das sich, in der Luft schwebend, über seinem Palaste aufhielt. Ein Bruder des Kaisers, der vermutlich bereits ein heimlicher Anhänger des Buddhismus war, deutete jenes Götterbild als eine Buddha-statue und überredete den Kaiser, die neue Lehre in seinem Lande einzuführen. Daraufhin wurde eine Gesandtschaft nach Indien geschickt mit dem Auftrage, Lehrer und Schriften nach

Tafel V.



Innenansicht aus dem großen Lamatempel Yung-ho-kung in Peking, der Residenz des Tschangtscha Hutuktu.



China zu bringen. Das war im Jahre 61 n. Chr. Sechs Jahre später kamen die Gesandten zurück und in ihrer Begleitung indische Gelehrte, denen die ersten chinesischen Übersetzungen buddhistischer Texte zu verdanken sind. Aber erst im Jahre 335 erhielten Chinesen das Recht, sich in den buddhistischen Mönchsorden aufnehmen zu lassen. Von jetzt an werden zahlreiche Klöster errichtet, und es sind zunächst besonders die nördlichen Provinzen Chinas: Chih-li, Shan-si und die nördlichen Teile von Shen-si und Kan-su, in denen sich der Buddhismus ausbreitet. Bereits im 4. Jahrhundert übersetzt der in China geborene Inder Kumarajiva im Verein mit 700 Geistlichen 300 Bände buddhistischer Schriften ins Chinesische, und um dieselbe Zeit unternimmt zum erstenmale ein chinesischer Pilger, Fa-hien<sup>196</sup> mit Namen, eine Pilgerfahrt nach Indien, das man nun als das heilige Land zu betrachten beginnt. Ihm folgten während der nächsten Jahrhunderte zahlreiche andere Pilger, unter denen Hüan Tsang (oder Chuang)<sup>197</sup>, im 7. Jahrhundert, der einen reichen Schatz an heiligen Texten und Reliquien von seiner Reise heimbrachte, der berühmteste ist. Die Reiseberichte dieser chinesischen Pilger bilden nicht nur für die Geschichte des Buddhismus, sondern auch für die Kenntnis der historischen, geographischen und ethnographischen Verhältnisse Zentralasiens eine Quelle von geradezu unschätzbarem Wert.

Während so der Buddhismus in China allmählich immer größere Ausdehnung gewann (im Jahre 517 nimmt sogar ein Kaiser, der Kaiser Wu-ti der Liang-Dynastie, die Mönchsweihen), so fehlte es ihm andererseits auch nicht an Gegnern, die zuzeiten mächtig genug waren, seine Existenz in Frage zu stellen. Besonders heftigen Angriffen war er natürlich zu allen Zeiten von seiten des Konfuzianismus ausgesetzt, und es blieb auch keineswegs immer bei einer rein literarischen Po-

---

<sup>196</sup> 法顯

<sup>197</sup> 玄奘

lemik, sondern kam auch mehr als einmal zu sehr ernstlichen Verfolgungen. So wurden im Jahre 714 12 000 Mönche vertrieben, im Jahre 845 wurden 4600 Klöster zerstört, wobei angeblich 260 000 Mönche und Nonnen vertrieben wurden. Oft trafen solche Verfolgungen gleichzeitig den Buddhismus und den Taoismus, was dann natürlich nur eine engere Annäherung beider Religionen zur Folge hatte. Bezeichnend ist aber auch hier wiederum die Tatsache, daß sowohl die konfuzianische Polemik als auch die staatlichen Verfolgungen nicht etwa Auswüchse übertriebenen Glaubenseifers oder religiösen Fanatismus, sondern in erster Linie das Resultat sozialpolitischer und nationalökonomischer Erwägungen waren: sie richteten sich gegen jene Gemeinschaften nicht sowohl wegen ihres religiösen Charakters, als vielmehr weil sie unproduktiv waren, weil sie dem Staate nützliche Kräfte entzogen, und nicht zum wenigsten auch, weil sie durch ihr Gebot der Ehelosigkeit die Gefahr der Entvölkerung mit sich brachten; dann aber auch freilich, weil sie die ganze konfuzianische Ethik auf den Kopf stellten, indem sie durch ihr asketisches Mönchtum die Bande des Familienlebens und der Blutsverwandtschaft, die ja dem Chinesen über alles heilig sind, zu lockern drohten.

Auch die gegenwärtige Dynastie ist dem Buddhismus prinzipiell nichts weniger als freundlich gesinnt. In dem vom Kaiser K'ang-hi (1662—1722) verfaßten sog. „heiligen Edikt“, das in jeder Stadt zweimal monatlich, am Neumonds- und am Vollmondstage, in öffentlicher Versammlung unter dem Vorsitz der örtlichen Obrigkeit verlesen wird, wird das Volk ausdrücklich vor den buddhistischen Irrlehren gewarnt. Nichtsdestoweniger hat keine dieser Repressivmaßregeln die stetige Ausbreitung des Buddhismus zu hindern vermocht; vielmehr bildet er heute einen maßgebenden Faktor im chinesischen Kultus- und Volksleben, der nicht übersehen werden darf. Es ist dies um so bemerkenswerter, als ja das Chinesentum allem Fremden von alters her eine geradezu instinktive Ab-

neigung entgegenbringt; und der Buddhismus ist auch in der Tat das einzige fremde Kulturelement, das bisher in China dauernden Einfluß zu gewinnen vermocht hat. Diesen Erfolg hat er erstens seiner Anpassungsfähigkeit zu verdanken, und zweitens seiner schlaun Taktik, vermöge deren er sich die Schwäche seines Gegners zu nutze gemacht hat.

Was der einheimisch chinesischen Religion seit jeher gefehlt hatte, war die Anschaulichkeit: nichts war daher geeigneter, diesem Mangel abzuhelpen, als der Buddhismus mit seinem unerschöpflichen Legendenschatz und seinem unmittelbar auf die Sinne wirkenden Götter- und Bilderkult. Vor allem lag aber dem Volke zu allen Zeiten das Wohl und Wehe seiner verstorbenen Vorfahren am Herzen, da ja von ihrem Segen oder Fluch sein eigenes Wohl und Wehe abhängt; daher ist auch vom Altertum bis in die Gegenwart die Ahnenverehrung in China recht eigentlich die Religion des ganzen Volkes und jedes Einzelnen gewesen. Aber auch hier wieder derselbe Mangel an Anschaulichkeit und positivem Glaubensinhalt; man wußte wohl, daß die abgeschiedenen Seelen irgendwo fortlebten, aber über das Wie und Wo konnte niemand eine Auskunft geben. Hier nun bot sich dem Buddhismus das geeignetste Feld für eine ersprießliche Propaganda, indem er sich einerseits der herrschenden Ahnenverehrung akkommodierte und andererseits die vorhandenen Lücken ausfüllte und dem vagen Glauben einen konkreten Inhalt gab.

Zweierlei Mittel waren es, deren sich der Buddhismus zu diesem Zwecke bediente: erstens seine Theorie von der Seelenwanderung und den Wiedergeburten, und zweitens seine Lehre vom Paradiese und von der Hölle. Beide beruhen auf der Vergeltungstheorie.

Nach der buddhistischen Lehre von der Seelenwanderung gibt es sechs Wege oder Formen der Wiedergeburt, nämlich: Höllenwesen, Pretas, auf die wir gleich näher eingehen werden, Tiere, sog. Asuras oder Dämonen, Menschen und endlich Götter.

Als Beherrscher der Hölle figuriert der alte brahmanische Todesgott Yama, der mit seinem chinesischen Namen Yen-lo-wang<sup>198</sup> zugleich auch die erste Stelle unter den taoistischen Höllengöttern einnimmt.

Uns interessieren hier vor allen Dingen die sog. Pretas. Es sind dies gespensterhafte Wesen von abschreckend furchtbarem Aussehen. Sie haben struppiges Haar, skelettartig dürre Arme und Beine und dabei einen gedunsenen Bauch, der nie gefüllt werden kann, weil ihr Mund nur die Größe eines Nadelöhrs hat. Daher werden sie beständig von Hunger und Durst geplagt. Nur einmal in hunderttausend Jahren hören sie das Wort „Wasser“, und wenn sie je welches finden, so verwandelt es sich sofort in Jauche. Sie hausen in der Unterwelt und dürfen nur einmal im Jahre, nämlich in der Nacht vom letzten Tage des sechsten Monats zum ersten des siebenten auf die Oberwelt kommen. Dann werden ihnen vor jedem Hause Tischchen mit Opfergaben und brennenden Kerzen aufgestellt. Die Pretas boten dem Buddhismus ein willkommenes Mittel, um an den in China, wie ich schon erwähnt habe, von alters her verbreiteten Glauben an die obdachlos umherirrenden Geister solcher, die ohne Nachkommenschaft verstorben, oder ohne ehrliches Begräbnis geblieben sind, anzuknüpfen. Diese obdachlosen Geister werden mit dem Namen Li<sup>199</sup> oder Ku-hun<sup>200</sup>, „verwaiste Seelen“, bezeichnet, während der Name für die Pretas im Chinesischen Ngo-kuei<sup>201</sup>, „hungernde Dämonen“, lautet.

Wie schon erwähnt, war bereits auf indischem Boden die Lehre vom westlichen Paradies entstanden. Es läßt sich denken, daß die Aussicht auf paradiesische Freuden von endloser Dauer dem naiven Volksempfinden ungleich mehr einleuchten mußte, als die ursprüngliche Lehre Buddhas vom Nirvâna. Es ist daher auch kein Wunder, daß der Glaube an das Paradies und den darin thronenden Buddha Amitâbha



den Glauben an den historischen Buddha und sein Nirvâna in China, Korea und Japan fast gänzlich verdrängt hat. Das Paradies der Buddhisten heißt im Sanskrit Sukhâvatî, chinesisch Kih-loh-shi-kie<sup>202</sup>, „die Welt der höchsten Freude“, oder Tsing-t'u,<sup>203</sup> „das reine Land“. Daher wird auch die Schule oder Sekte, welche diese Lehre predigt, die Tsing-t'u- oder, in japanischer Aussprache Jōdo-Sekte genannt. Der Name Amitâbha bedeutet seiner Etymologie nach „unendliches Licht“ und wird demgemäß chinesisch durch Wu-liang-kuang-ming<sup>204</sup>, oder auch, weil er ein ewiges Leben hat, durch Wu-liang-shou-fo<sup>205</sup> wiedergegeben. Die volkstümlichste Bezeichnung ist jedoch O-mi-t'o-fo<sup>206</sup>, welche natürlich nichts anderes ist, als eine chinesische Verstümmelung des Sanskritnamens Amitâbha. Es gilt in der Tsing-t'u-Sekte für ein besonders verdienstliches Werk, welches allein schon genügt, die ewige Seligkeit zu sichern, den Namen Amitâbha unzählige Male am Rosenkranz herzubeten. Im Paradiese wiedergeboren zu werden, gilt als das größte erreichbare Glück, und wer dies Ziel erreicht hat, ist für alle Ewigkeit von dem Wechsel der Wiedergeburten erlöst.

Es mußte dem Buddhismus um so leichter werden, dieser Lehre in China Eingang zu verschaffen, als sie sich zugleich mit dem taoistischen Glauben an ein im Westen gelegenes Paradies berührte, nur daß dieses ausschließlich den Sien oder Genien reserviert blieb, während das buddhistische Paradies allen ohne Unterschied erreichbar war.

Die buddhistische Geistlichkeit verwertete nun diesen Glauben in der Weise, daß sie besondere Totenmessen, auf die wir noch bei der Besprechung der Totenbräuche zurückkommen werden, einfuhrte, die lediglich den Zweck haben, die

<sup>202</sup> 極樂世界    <sup>203</sup> 淨土    <sup>204</sup> 無量光明

<sup>205</sup> 無量壽佛    <sup>206</sup> 阿彌陀佛

abgeschiedenen Seelen aus den Banden der Hölle zu befreien und geradeswegs ins Paradies zu geleiten. Dieser Praxis speziell verdankt der Buddhismus seine Popularität in China, die darin deutlich zum Ausdruck kommt, daß niemand, der es irgend ermöglichen kann, versäumt, nach einem Todesfall buddhistische Bonzen zur Abhaltung einer Seelenmesse heranzuziehen.

So hat es der buddhistische Klerus in geradezu genialer Weise verstanden, durch die Einführung der Seelenmessen sozusagen zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen, indem er dadurch einerseits die Verantwortung für das Wohl der Toten übernahm und sich dadurch den Lebenden unentbehrlich machte, andererseits aber auch sich selber eine garnicht zu verachtende Einnahmequelle schuf.\*)

Für die Art, wie der Buddhismus sich auf Schritt und Tritt den einheimischen Anschauungen und Überlieferungen, die ihm entgegentraten, zu assimilieren und sich mit ihnen zu verschmelzen verstand, soll hier noch ein besonders eklatantes Beispiel angeführt werden.

Unter den zahllosen Gottheiten des buddhistischen Pantheons ist in China und Japan vielleicht die allerpopulärste die Göttin der Barmherzigkeit, Kuan-yin, die oft mit einem Kinde auf dem Arme dargestellt wird und in dieser Gestalt eine ganz frappante Ähnlichkeit mit dem christlichen Madonnentypus zeigt.\*\*) In dieser Form, als weibliche Gottheit, ist aber die Kuan-yin erst auf chinesischem Boden

---

\*) In diesem Zusammenhange ist auch das in Peking und anderwärts weitaus volkstümlichste buddhistische Fest „Allerseelen“, das am fünfzehnten Tage des siebenten Monats gefeiert wird, zu erwähnen. Vgl. W. Grube, Zur Pekinger Volkskunde S. 78—81.

\*\*) Vgl. I. Table dans „les Fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy).“ Étude concernant la Religion populaire des Chinois par J. J. M. de Groot, traduite du Hollandais par C. G. Chavannes (Annales du Musée Guimet, Tome XI). Paris, Leroux 1886, Tome I. (Statuette Chinoise porcelaine blanche. — Collection du Musée Guimet, nbr. 112.)

entstanden. Ursprünglich entsprach Kuan-yin dem Bôdhisatva Avalokiteçvara und kommt auch heute noch neben der weiblichen Gestalt als männliche Gottheit vor. Der Sanskritname bedeutet seiner Etymologie nach „der herab-blickende Herr“. Die chinesische Bezeichnung Kuan-yin<sup>207</sup> beruht jedoch auf einer vielleicht bewußt falschen Deutung des Namens, indem für die richtige Form *çvara*, „Herr“, das ähnlich lautende Wort *svara*, „die Stimme“, gelesen wurde. So entstand der Name Kuan-yin, der soviel bedeutet wie „der die Laute oder die Stimme Betrachtende“, d. h. „das Gebet Erhörende“.

Wie sich nun aber die Metamorphose vollzog, durch die sich der Bôdhisatva Kuan-yin in eine weibliche Gottheit umwandelte, hat zuerst de Groot an folgender Legende nachgewiesen. \*)

Vor alters herrschte irgendwo im Westen ein König Miao Chuang. Seine Gemahlin hieß Miao Teh. Da die Ehe lange Zeit kinderlos blieb, begaben sich der König und die Königin auf den Hoa-shan, den Blumenberg, auf dem sich das Bildnis einer überaus mächtigen Gottheit befand, die jegliche Bitte zu gewähren vermochte. Nachdem sie ihr mehrere Tage lang Opfer dargebracht hatten, kehrten sie wieder heim. Darauf gebar die Königin bald nacheinander drei Töchter, von denen Miao Shan<sup>208</sup> die jüngste war. Während sich die beiden älteren Schwestern, sobald sie herangewachsen waren, verheirateten, zog Miao Shan gegen den Willen ihrer Eltern vor, ledig zu bleiben, und flüchtete, um dem Zorne des Vaters zu entgehen, in ein Kloster. Kaum hatte der König von diesem Schritte Kunde erhalten, als er das Kloster in Brand stecken ließ. Als Miao Shan das Feuer gewahrte, durchstach sie sich

207 觀音      208 妙善

\*) de Groot-Chavannes, Religion populaire des Chinois. Tome I, Paris 1886, p. 188—197.

mit einer Haarnadel die Kehle, und das Blut, das gen Himmel spritzte, strömte alsbald als Regen hernieder und löschte die Flammen. Nun ließ der König sie greifen und gab den Befehl, sie zu enthaupten, aber auch das war vergeblich, denn das Schwert zerbrach in der Hand des Henkers, ohne die Miao Shan zu verletzen. Endlich gelang es, sie zu erdrosseln. Da erhob sich jedoch ein gewaltiger Orkan, und in demselben Augenblick kam der Schutzgott jener Örtlichkeit, der vom Himmels-gott die Weisung erhalten hatte, die Miao Shan in die Unterwelt zu retten, in Gestalt eines Tigers herbeigestürzt und trug sie davon. In den Höllenregionen angelangt, ward Miao Shan durch die Leiden der Verdammten, die sie dort zu sehen bekam, von tiefem Erbarmen ergriffen und erlöste sie durch die Macht ihres Gebetes. Selbst die Fürsten der Hölle baten, ihren Gebeten beiwohnen zu dürfen, und Miao Shan ging auch darauf ein, jedoch unter der Bedingung, daß die Seelen der Verdammten befreit würden. Als bald ward der Ort der Qualen in ein Paradies verwandelt. Aus Angst, seine Herrschaft gänzlich einzubüßen, gab endlich Yen-lo-wang, der Höllenkönig, die Seele der Miao Shan frei und ließ sie auf die Oberwelt zurückgeleiten. Auf die Weisung Buddhas begab sich Miao Shan auf die Insel P'u-t'o im Chu-san-Archipel, wo sie sich als Kuan-yin dauernd niederließ. Noch jetzt befindet sich dort das größte Heiligtum der Kuan-yin.

Bereits bei einer früheren Gelegenheit ist erwähnt, daß Priestertum, Göttertempel und Bilderkult in China durchaus auf buddhistischen Einfluß zurückzuführen sind. Wie es im alten China keine Priesterkaste gab, so kannte auch der ältere Taoismus nur einen Unterschied zwischen Wissenden und Laien, wobei unter den ersteren die Asketen und Alchimisten zu verstehen sind. Das Priester- und Mönchtum des späteren Taoismus ist hingegen auf den ersten Blick als Nachahmung buddhistischer Vorbilder erkennbar. Tempel sind im Altertum ausschließlich den Manen Verstorbener errichtet worden, während von Göttertempeln erst seit der

Einführung des Buddhismus die Rede ist. Desgleichen waren bildliche Darstellungen göttlicher Wesen in vorbuddhistischer Zeit unbekannt. Die Sitte, göttliche Wesen in sichtbarer Gestalt darzustellen und anzubeten, bedeutet somit den zweiten Schritt in der Versinnlichung der Religion und erscheint nur als eine natürliche Folge ihrer mythologischen Umgestaltung.

Über diesen letztgenannten Punkt, den Bilderkultus nämlich, der in der modernen Volksreligion der Chinesen eine dominierende Stellung einnimmt, seien noch ein paar Worte hinzugefügt.

Das Idol ist nach der in der chinesischen Volksreligion herrschenden Vorstellung keineswegs etwa bloß eine bildliche Darstellung der Gottheit, sondern es wird allen Ernstes als von der betreffenden Gottheit bewohnt und beseelt gedacht — eine Vorstellung, die zwar vom Buddhismus akzeptiert und sanktioniert wurde, aber durchaus nicht buddhistischen, sondern nachweislich einheimischen, chinesischen Ursprungs ist. Im Altertum wurde der Tote beim Ahnenopfer durch einen Knaben, gewöhnlich seinen Enkel, repräsentiert, der das Opfer entgegennahm. Ob schon damals mit diesem Brauche die Vorstellung verbunden war, daß sich die Seele des Toten für die Dauer des Ahnenopfers in seinem Vertreter niederließ, läßt sich nicht mit Sicherheit nachweisen. Wohl aber wissen wir, daß die Ahnentafeln, die in der Folge an die Stelle des Totenknaben traten und bis auf den heutigen Tag üblich sind, allerdings als von der Seele desjenigen, dessen Namen sie tragen, bewohnt gedacht werden; daher auch der Name Shen-wei<sup>209</sup>, „Sitz des Geistes“. Wir wissen ferner, daß auch die Gottheiten der altchinesischen Staatsreligion, wie das noch jetzt beim Himmelsopfer geschieht, nicht durch Bilder, sondern durch Tafeln, die durchaus den Ahnentafeln

entsprechen, dargestellt, also auch wohl, wenigstens für die Dauer der Opferdarbringung, als in der Tafel weilend gedacht sind. Mithin ist das beseelte Idol des neueren Volkskultus offenbar nichts anderes, als eine vergrößerte und mehr verständlichere Form derselben Anschauung, die uns schon in der mehr symbolisch gehaltenen Form der Ahnen- und Göttertafeln entgegentritt.

Daß die Götterbilder tatsächlich als beseelt gedacht werden, geht ganz zweifellos aus den Bräuchen hervor, die mit der Aufstellung eines neuen Idols verbunden zu sein pflegen. Sobald die neue Gottfigur fertig modelliert und entsprechend bemalt oder vergoldet ist, wird sie in feierlicher Prozession nach einem Tempel gebracht, wo sich schon ein älteres Idol derselben Gottheit befindet. Hier angelangt, werfen sich die Teilnehmer vor der betreffenden Gottheit nieder und flehen sie unter Darbringung von Räucherkerzen an, einen Teil der ihr innewohnenden Seelensubstanz in das neu vollendete Bildnis übergehen zu lassen und so gewissermaßen die Patenschaft bei diesem zu übernehmen. Darauf wird das neue Idol in den Tempel, für den es bestimmt ist, getragen und daselbst auf dem Altar inthronisiert. Gewöhnlich wird ein wenig Asche aus dem auf dem Altar der älteren Gottheit befindlichen Räucherbecken mitgenommen und in das Räucherbecken des neuen Idols getan; denn der Asche von Räucherkerzen, die einer Gottheit dargebracht wurden, wird wunderwirkende Kraft zugeschrieben, wie ja auch die Sitte vielfach verbreitet ist, solche Asche in einem Beutelchen als Amulett auf der Brust zu tragen.

Sobald das neue Götterbild endgültig in seinem Tempel installiert ist, findet eine höchst merkwürdige Zeremonie statt, die mit dem Namen K'ai-kuang<sup>210</sup>, d. h. „Öffnung des Lichtes“, bezeichnet wird. Dieser Brauch, der (gewöhnlich)

von taoistischen Priestern vollzogen wird und mit einer Messe verbunden zu sein pflegt, besteht darin, daß der Priester Augen, Mund, Nase und Ohren, bisweilen auch Hände und Füße des Idols mit roter Tusche oder manchmal auch mit Blut betupft. Durch dieses Verfahren werden ihm die Sinnesorgane geöffnet. Erst nachdem dies geschehen, ist der neue Gott seiner fünf Sinne mächtig und somit imstande, mit der Außenwelt in Verkehr zu treten; jetzt erst vermag er, die an ihn gerichteten Bitten zu vernehmen und auf sie zu reagieren, die ihm dargebrachten Opfer zu genießen und den Duft des Weihrauchs zu riechen. — Der Umstand, daß bei dieser Gelegenheit auch Blut verwendet werden kann (natürlich nur, wenn es sich um nichtbuddhistische Gottheiten handelt), ist insofern von Interesse, als er an den uralten chinesischen Brauch erinnert, den Ahnentempel wie auch alle für sakrale Zwecke bestimmten Gerätschaften durch Bestreichen mit dem Blut von Opfertieren zu weihen.

Betrachtet man den Buddhismus vom religionsgeschichtlichen Standpunkte, so liegt seine Bedeutung zunächst darin, daß er unter den Religionsformen, die als heidnische bezeichnet zu werden pflegen, die einzige ist, die es bis zur Stellung einer Weltreligion gebracht hat. Diese Stellung verdankt er einerseits der Dehnbarkeit der meisten seiner Lehren, andererseits der Anpassungsfähigkeit und Duldsamkeit gegenüber fremden Glaubensformen, vermöge deren sich sein Bekehrungswerk ohne Feuer und Schwert, ohne Religionskriege und ohne Inquisition vollzogen hat. Keine andere nichtchristliche Religion hat ferner so viel wesensverwandte Züge mit dem Christentum, sowohl in der Lehre, wie in dem Kultus, aufzuweisen; ich erinnere nur an den Erlösungsbegriff und an das Gebot der Nächstenliebe, zwei Lehren, die es ihm ermöglicht haben, die nationalen Schranken zu durchbrechen und sich zu einer Weltreligion umzugestalten. — Endlich ist der Buddhismus unter allen Religionsformen nichtsemitischen Ursprungs die einzige, die es zu einer kirchlichen Organisation

gebracht hat — denn der Taoismus kommt hier nicht in Betracht, da er in dieser Beziehung nichts weiter ist als eine schwache Kopie des Buddhismus.

Dennoch ist der Buddhismus nur in den Ländern zu einer sittlichen Macht über die Gemüter der großen Masse geworden, in denen er die Alleinherrschaft errungen hat und zur Staatsreligion geworden ist: nämlich in Ceylon und Hinterindien einerseits und in Tibet und der Mongolei andererseits. In China und innerhalb der ganzen Einflußsphäre der chinesisch-konfuzianischen Kultur, d. h. in Korea und Japan, liegen die Verhältnisse wesentlich anders. In China hat der Konfuzianismus als herrschende Staatsräson bis auf den heutigen Tag das Feld behauptet, und in Japan hatte der Buddhismus es zudem nicht nur mit dem Konfuzianismus, sondern außerdem noch mit dem Shintoismus, der autochthonen Religion des Landes, zu tun, die er zwar vielfach beeinflußt und umgestaltet, aber noch lange nicht verdrängt hat. Mehr als anderswo ist daher der Buddhismus innerhalb des chinesischen Kulturgebietes auf sehr weitgehende Konzessionen angewiesen gewesen. Aber obwohl er durch eben diese Konzessionen allmählich zu einem durchaus nicht zu unterschätzenden Kulturfaktor geworden war, ist, alles in allem genommen, der *e t h i s c h e* Einfluß, den er in China ausgeübt hat, verhältnismäßig doch sehr unbedeutend. Dieser Mißerfolg auf dem ethischen Gebiete ist wohl auf zwei Ursachen zurückzuführen. Erstens auf den Mangel bindender Dogmen und die aus diesem Mangel resultierende Toleranz gegen fremde Glaubensformen. Nun ist ja weitgehende Toleranz ganz gut und schön, solange sie nicht ein Zeichen innerer Schwäche ist und zur Charakterlosigkeit führt. Vollends unvereinbar ist prinzipielle Toleranz mit dem Begriffe einer positiven Religion; und Macht über die Gemüter der großen Masse kann nur eine positive Religion erlangen, die weiß, was sie will, und rücksichtslos ausschließt, was sie nicht will. Eine Religion, die überhaupt den Namen einer solchen verdient, beruht doch im



letzten Grunde nicht auf dehnbaren Lehrmeinungen, sondern auf Überzeugungen, und der Mangel an innerer Überzeugungskraft war es, an dem der Buddhismus scheitern mußte und schließlich zu einem bloßen Zerrbilde dessen ausartete, was er ursprünglich gewesen war und sein wollte.

Nur ein Gebiet gibt es, auf dem sich der Buddhismus in China eine unbestrittene Macht und Herrschaft zu sichern gewußt hat: das Jenseits. Indem er dem unbestimmten Glauben an ein Fortleben nach dem Tode einen positiven Inhalt und anschauliche Formen gab, übernahm er zugleich die Verantwortung und die Fürsorge für das Schicksal der Toten, und da nun einmal in China die Toten tatsächlich eine beinahe wichtigere Rolle spielen als die Lebenden, so hat sich der Buddhismus und sein Klerus auf diesem Gebiete wenigstens der großen Masse unentbehrlich gemacht. So ist der Buddhismus, der ursprünglich ausschließlich eine Religion des Diesseits war, durch den dialektischen Prozeß seiner Entwicklung zu guter Letzt zu einer Religion des Jenseits geworden.

Zweitens aber dürfte sein Fehlschlagen in ethischer Hinsicht außerdem auf einen Mangel in seiner äußeren Organisation zurückzuführen sein. Als religiöse Gemeinschaft umfaßt der Buddhismus Geistlichkeit und Mönchtum, aber er hat nie den Versuch gemacht, die Kluft, durch welche Kleriker und Laien voneinander getrennt sind, durch die Bildung von Gemeinden, die beide Stände in sich vereinigen, zu überbrücken. Der Laie beteiligt sich am Kultus nur als passiver Zuschauer; er wendet sich nur bei bestimmten Anlässen — eigentlich nur, wenn es sich um die Abhaltung von Totenmessen handelt — an den Priester, so daß von einer seelsorgerischen Tätigkeit der Geistlichkeit, oder von irgendeiner Art kirchlicher Disziplin im häuslichen Leben gar keine Rede ist.

Dennoch wird man vielleicht sagen dürfen, daß der Buddhismus wenigstens in einem Falle einen veredelnden

Einfluß auf das sittliche Leben ausgeübt hat. Schon Konfuzius hatte die Menschlichkeit als die höchste unter den Kardinaltugenden hingestellt, doch scheint er darunter kaum mehr verstanden zu haben als Gegenseitigkeit, die er selbst durch das Gebot definiert: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu.“ Einen bedeutenden Schritt weiter ging zwar der Philosoph Moh Ti<sup>211</sup> oder Moh-tszë, der den konfuzianischen Begriff der Menschlichkeit zu dem der allgemeinen Menschenliebe<sup>212</sup> erweiterte, dafür aber vom Philosophen Meng-tszë heftig angegriffen wurde, weil er dadurch den Unterschied zwischen den Blutsverwandten und den übrigen Menschen aufhebe. Die Lehre von der allgemeinen Menschenliebe blieb auch nur eine Episode in der Geschichte der chinesischen Moral und wurde nach Meng-tszës Vorgange von den Konfuzianisten als eine Irrlehre verworfen.\*) — Der Buddhismus aber geht in seinem Gebot der Nächstenliebe sogar weit über das Christentum hinaus, indem er das Gebot der Liebe nicht auf die Menschen allein beschränkt, sondern auf das ganze Reich der lebenden Wesen ausdehnt. Dieses moralische Gebot ist im Buddhismus nur die natürliche Konsequenz der Lehre von der Seelenwanderung, nach welcher jeder Mensch für seine bösen Taten in diesem Leben in einem künftigen als Tier wiedergeboren werde. Was den praktischen Erfolg dieses Gebotes anlangt, so zeigt sich hier übrigens wieder so recht der charakteristisch chinesische Zug, den bloßen Schein als genügend und vollgültig anzusehen. Um dem Gebote wenigstens scheinbar

211 墨翟

212 愛慕

\*) Vgl. Wilhelm Grube, Geschichte der chinesischen Literatur (Lit. des Ostens, Band VIII), Leipzig 1902, Seite 128—133; dazu Grube, Chinesische Literatur in „Kultur der Gegenwart“, I. 7, Seite 325f. — W. Grube-Bertholet, Religion der alten Chinesen, 1908, Seite 57—64.

zu genügen, beschränkt man sich darauf, Tiere, besonders Vögel und Fische, die zu diesem Zwecke in Klöstern und auch vielfach auf den Straßen feilgeboten werden, zu kaufen, um ihnen dann die Freiheit zu schenken. Größere Klöster besitzen eigene Ställe<sup>213</sup>, in denen Rinder, Schweine, Ziegen, Geflügel, kurzum alle Arten von Haustieren bis an ihr Ende gefüttert und gepflegt werden, desgleichen auch Teiche für Fische, Aale und Schildkröten. Diese Teiche und Ställe stehen unter der Aufsicht besonderer Mönche, die als Rinderaufseher, Schweineaufseher usw. für das Wohl der ihrer Obhut anvertrauten Tiere verantwortlich sind. Es sind nicht etwa die Mönche selbst, welche sich die Tiere anlegen, sondern diese werden im Sinne einer verdienstlichen Tat dem Kloster von Laien überwiesen, die natürlich auch die Kosten für den Unterhalt zu bestreiten haben. Nach ihrem Tode werden die Tiere feierlich begraben, wobei gewisse Formeln und Gebete abgesungen werden, die den Zweck haben, ihnen eine Wiedergeburt höheren Grades zu sichern.

Die buddhistische Lehre von der Wiedervergeltung der guten und bösen Handlungen auf dem Wege der Wiedergeburten ist unstreitig ein mächtiger Stimulus des sittlichen Handelns geworden, und es ist durchaus das Verdienst des Buddhismus, eine dem eigentlichen Chinesentum so gut wie fremde altruistische Tendenz ins praktische Leben eingeführt zu haben. Die organisierte private Wohltätigkeit z. B., die zahlreichen wohltätigen Vereine und Stiftungen, die wir im heutigen China vorfinden, sind, wenn sie auch nicht ausgesprochen buddhistischen Charakters sind, doch im wesentlichen durch den Buddhismus angeregt worden und aus seinem Ideenkreise hervorgegangen. In vorbuddhistischer Zeit ist nur von staatlicher, nie von privater Fürsorge für Alte und Bedürftige die Rede, und auch das nur vereinzelt. Es ist be-

zeichnend genug, daß eine der volkstümlichsten Gottheiten des chinesischen Pantheons, die Göttin der Barmherzigkeit, eine buddhistische Schöpfung ist und nur in chinesischem Gewande erscheint.

Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Buddhismus in China liegt aber nicht nur in dem Einflusse, den er auf die Religion und den Kultus ausgeübt hat. Die chinesischen Pilger, welche besonders in der Zeit vom 4. bis zum 8. Jahrhundert die heiligen Stätten Indiens bereisten, haben zum ersten Male zuverlässige Nachrichten über Länder und Völker gebracht, von denen man fast nichts oder doch nur wenig gewußt hatte, so daß sie den bis dahin engen geographischen Horizont mächtig erweiterten.

Vor allem aber hat der Buddhismus seinen Einfluß auf dem Gebiete der Kunst geltend gemacht. Durch die Eroberungszüge Alexanders des Großen war Indien mit dem Griechentum und der griechischen Kunst in Berührung gebracht worden, und aus diesem Kulturkontakt ging in Indien die sogenannte gräkobuddhistische Skulptur hervor, die dann ihrerseits der buddhistischen Skulptur Chinas und Japans zum Vorbilde gedient hat. Wenn man bedenkt, daß die menschliche Gestalt, die in der ältesten chinesischen Kunst, abgesehen von den wenigen Steinskulpturen aus der Zeit der Han-Dynastie, unberücksichtigt geblieben war, nun plötzlich mit der Einführung des Buddhismus in den Vordergrund tritt, so wird man ermessen können, welch' mächtige Anregung die chinesische Plastik ihr zu verdanken hat. Und ebenso auf dem Gebiete der Malerei, wo durch den unerschöpflichen Legendenschatz des Buddhismus, durch seinen Bilderkult und seine Ikonographie der chinesischen und japanischen Kunst eine Fülle neuer Stoffe und dekorativer Motive zugeführt wurde. Auf dem Gebiete der Literatur sind es besonders die zahlreichen Erzählungen und Romane phantastisch-mythologischen Inhalts, in denen vielfach indisch-buddhistische Stoffe verwertet werden. Diese Romane

sind, wie schon erwähnt ist, die eigentlichen Textbücher des modernen chinesischen Volksglaubens und bieten in dieser Beziehung eine schier unerschöpfliche Fundgrube, zu deren Ausbeutung bisher jedoch kaum die ersten Anfänge gemacht worden sind.



Kuan-yin.

## V. Kapitel.

# Die Volksreligion.

Nachdem wir nunmehr die Religion des alten China, den Taoismus und den Buddhismus, betrachtet haben, haben wir die religionsgeschichtlichen Erscheinungsformen und Entwicklungsphasen kennen gelernt, aus deren Zusammenwirken und Ineinandergreifen die chinesische Volksreligion hervorgegangen ist, der wir uns jetzt zuwenden wollen. Das ist ja gerade das charakteristische Moment der modernen chinesischen Volksreligion, daß sie ihr Material überallher bezieht und in Glaubenssachen nichts weniger als wählerisch verfährt. So rekrutieren sich ihre Gottheiten aus der altchinesischen Religion, aus dem Taoismus und aus dem Buddhismus ganz ohne Unterschied. Dazu kommen dann freilich noch zahlreiche Gottheiten, die keinem dieser drei Religionsgebiete angehören, sondern wohl meist lokalen Ursprungs sein mögen. Außerdem ist im Auge zu behalten, daß sich die Zahl der Gottheiten stetig vermehrt.

Ferner ist charakteristisch, daß die Chinesen ihren Göttern nach Möglichkeit einen menschlichen Ursprung zu vindizieren suchen. Sehr oft, wie z. B. beim Kriegsgott Kuan-ti, handelt es sich ja auch in der Tat um nachweislich historische Persönlichkeiten, die erst in viel späterer Zeit zum Range von Gottheiten erhoben worden sind. In weitaus den meisten Fällen jedoch sind dergleichen Legenden\*) reine Erfindungen,

---

\*) Einer der reichhaltigsten und wichtigsten Texte dieser Art trägt den Titel: Feng-shen-yen-i = Göttermetamorphosen. Vgl. W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, S. 432—438, siehe übrigens hier S. 97f., Anmerkung.

die lediglich den Zweck haben, den Glauben an jene Gottheiten zu stützen und ihrer Existenz den Charakter der Wirklichkeit zu sichern. Es ist dies ein charakteristisches Zugeständnis an den ausgeprägt geschichtlichen Sinn der Chinesen und an die geradezu ausschlaggebende Bedeutung, die in China der geschichtlichen Überlieferung als solcher — gleichviel, ob sie hinreichend beglaubigt ist oder nicht — zugeschrieben wird. Sobald eine schriftliche Überlieferung vorliegt, nach der irgendeine Gottheit unter der und der Regierung, der und der Dynastie und unter dem und dem Namen als Mensch unter Menschen gelebt hat, wird es der großen Masse nicht mehr in den Sinn kommen, an der Wirklichkeit ihrer Existenz zu zweifeln. So erklärt sich die auffallende Erscheinung, daß die religiösen und mythologischen Vorstellungen in beständigem Flusse begriffen sind. Daraus geht aber auch hervor, daß die zahlreichen geschichtlich klingenden Legenden über die Götter der chinesischen Volksreligion in der Regel mit vorsichtig wägender und scheidender Kritik, sofern und soweit solche möglich ist, aufzunehmen sind.

Unter diesen Gottheiten ist neben den Schutzgöttern der Städte, deren Kult wir im Zusammenhange mit dem Taoismus betrachtet haben\*), der Gott des häuslichen Herdes, Tsao-wang<sup>214</sup>), eine der allerpopulärsten. Er fehlt in keinem Hause und bildet nächst den Ahnentafeln den Mittelpunkt des häuslichen Kultes. Da er zugleich von den Köchen und Köchinnen als deren Schutzpatron verehrt wird, wird er gewöhnlich kurzweg als „der Küchengott“ (\*\*\*) bezeichnet, doch entspricht dieser Name, wie wir gleich sehen werden, nur einem Teile seiner Funktionen.

214 竈王

\*) Siehe hier S. 125—132.

\*\*) Der Geburtstag des Tsao-wang als „Küchengott“ wird am fünften Tage des achten Monats gefeiert. Vgl. W. Grube, Zur Pekinger Volkskunde, S. 82, und im „Globus“, Bd. 63, S. 300.

Bereits im Altertum wird der Schutzgeist des häuslichen Herdes unter den fünf häuslichen Laren erwähnt. Er stand damals jedenfalls in engster Verbindung mit dem Schutzgeiste des Feuers, wie aus dem Li-ki hervorgeht. Die betreffende Stelle, die sich unter den Vorschriften über die in jedem Monat darzubringenden Opfer befindet, besagt, daß der erste Sommermonat unter dem Schutze des Chu Yung<sup>215</sup> stand, und daß dessen Opferstätte der Herd sei. Dieser Chu Yung soll unter einem der mythischen Kaiser der Vorzeit das Amt eines Vorstehers des Feuers und des Südens bekleidet haben. Damit soll jedenfalls gesagt sein, daß er mit der Verwaltung der südlichen Provinzen des Reiches betraut war; der Süden aber entspricht schon in der ältesten chinesischen Naturphilosophie dem Element Feuer. Somit war also der deifizierte Chu Yung der Gott des Feuers und als solcher, wie es scheint, zugleich der des häuslichen Herdes; wenigstens wird er in einer Quelle, die dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung angehört, geradezu als der Gott des Herdes und des Feuers bezeichnet. Heute sind diese beiden Gebiete scharf getrennt und durch zwei verschiedene Gottheiten vertreten. Der Gott des Feuers, Huo-shen<sup>216</sup>, der fast in jeder Stadt einen Tempel hat, herrscht über das verzehrende Feuer und wird gleich dem St. Florian als Beschützer vor Feuersgefahr angerufen, während der Gott des häuslichen Herdes, Tsao-wang oder Tsao-kiün, auch Tsao-shen genannt, dem nährenden Feuer, der Flamme des Herdes, vorsteht. Ähnlich dem vedisch-indischen Feuergott Agni war er zugleich als der Gott der himmelan züngelnden Flamme recht eigentlich der Vermittler, der die Gebete der Menschen zum Himmel emportrug; und es ist interessant, zu beobachten, wie diese seine Vermittlerrolle zwischen Menschen und Göttern noch im heutigen Volkskultus ihren Ausdruck findet.

Der Gott des häuslichen <sup>祝融</sup> Herdes nimmt innerhalb des



Hauses, der Familie, eine ganz ähnliche Stellung ein, wie der Stadtgott innerhalb der Stadtgemeinde. Wie dieser, so trägt auch er dem Himmelsgotte gegenüber die Verantwortung für seine Schutzbefohlenen. Er fehlt daher auch in keinem Hause, in keiner Hütte — sie mag sonst noch so ärmlich sein. Entweder er steht in Gestalt einer kleinen hölzernen Statuette in sitzender Stellung samt den übrigen Hausgöttern auf dem Altar, der sich im Hauptgemach, dem Eingang gegenüber, befindet, oder er ist bei ärmeren Leuten durch einen rohen Buntdruck, meist in einem papiernen Schrein, dargestellt. Allermindestens ist an der Wand über dem Herde ein roter Papierstreifen angeklebt, der entweder mit seinem Namen oder mit irgendeiner auf ihn bezüglichen Devise versehen ist.

Am Jahresschlusse, und zwar am 24. Tage des 12. Monats, begibt sich der Gott des häuslichen Herdes gen Himmel, um über die guten und bösen Handlungen der seiner Obhut anvertrauten Familie Rechenschaft abzulegen. Bei dieser Gelegenheit wird ihm ein feierliches Opfer dargebracht\*), das vornehmlich aus allerhand Süßigkeiten, wie Gerstenzucker, gezuckerten Melonenschnitten u. dgl. m., besteht. In der Regel befindet sich unter den üblichen Opfergaben auch ein Bündel Heu, das für das Pferd bestimmt ist, auf dem der Gott seine Reise zurücklegt. Gegen Abend trägt der Pater familias den Schrein mit dem Papierbilde des Tsao-wang auf den Hof hinaus, wo es in einen mit Tannenreisern gefüllten eisernen Behälter gelegt und dann verbrannt wird. Gleichzeitig verbrennt man eine Menge Opferpapier, das als Geld zur Wegzehrung bestimmt ist, sowie auch kleine Papierblättchen, auf denen die Pferde, Sänften und Sänftenträger abgebildet sind, deren sich der Gott auf seiner Reise bedienen soll. Gewöhnlich wirft man auch ein wenig von dem dargebrachten Zuckerwerk in die Flammen mit der Bitte, daß Tsao-wang im Himmel nur honigsüße Reden führen möge. Ist der Gott in Gestalt

---

\*) Vgl. Wilhelm Grube, Zur Pekinger Volkskunde, S. 91 f.

einer hölzernen Statuette dargestellt, so begnügt man sich damit, ihm die Lippen mit Honig oder sonst irgendeiner süßen und klebrigen Masse zu beschmieren, damit er den Mund überhaupt nicht öffnen und also auch droben nichts Ungünstiges berichten könne. An der ganzen Feier dürfen sich nur die männlichen Mitglieder der Familie beteiligen, während sich die weiblichen Angehörigen verborgen halten müssen.

Am letzten Tage des Jahres kehrt der Gott wieder von seiner Himmelsreise heim und wird dann abermals mit ähnlichen Gaben regaliert, wie bei der Abschiedsfeier.

Fast ebenso populär wie der Gott des häuslichen Herdes ist natürlich auch der Reichtumsgott, \*) Ts'ai-shen<sup>217</sup>, und sein Bildnis findet sich daher auch in den meisten Privathäusern und in sämtlichen Kaufläden. Meist wird er als sitzender, weißbärtiger Greis dargestellt, der in der einen Hand einen Goldbarren, in der anderen einen Stab hält. Im Süden wird er mit dem Namen T'u-ti-kung<sup>218</sup>, d. h. „Fürst des Erdbodens“, bezeichnet, ist also, wie dieser Name vermuten läßt, wohl aus den She, den altchinesischen Schutzgeistern des Erdbodens, hervorgegangen. Diese Wandlung wäre jedenfalls erklärlich genug bei einem so eminent ackerbautreibenden Volke, wie die Chinesen es von alters her waren und heute noch sind.

Fast in jedem chinesischen Hause befindet sich im Hauptgemach der Eingangstür gegenüber ein Altar, auf dem in der Regel die Ahnentafeln der Familie und die Hausgötter gemeinsam aufgestellt sind. Die Wahl der Hausgötter steht in jedermanns Belieben. Im Berliner Museum für Völkerkunde befindet sich ein solcher Hausaltar von dem Typus, wie er in den Häusern wohlhabender Amoy-Chinesen vertreten zu sein pflegt. Da sehen wir zwei Schreine; in dem einen die Ahnen-

217 財神      218 土地公

\*) Man opfert ihm am zweiten Tage des ersten Monats. Vgl. Wilhelm Grube, Zur Pekingener Volkskunde, S. 49 f.

tafeln, in dem anderen die Hausgötter, und zwar nimmt der Schrein mit den Hausgöttern die linke (d. h. vom Standpunkte des Beschauers die rechte) Seite, als die nach chinesischen Begriffen ehrenvollere, ein. Die Hausgötter, die wir hier vorfinden, sind: erstens die Göttin der Barmherzigkeit Kuan-yin, zweitens der Gott des häuslichen Herdes, drittens der Reichtumsgott und viertens eine Gottheit, deren Kult nur in der Provinz Fu-kien bekannt, hier aber dafür auch so verbreitet ist, daß man sie geradezu als die Schutzgottheit dieser Provinz bezeichnen kann. Der Name, unter dem dieser Gott verehrt wird, lautet Kuo-sheng-wang oder im Amoy-Dialekt Keh-sing-ong<sup>219</sup>.

Was die Chronik der Provinz Fu-kien über diesen Gott, der in der Tat menschlichen Ursprungs zu sein scheint, berichtet, ist wenig genug und beschränkt sich auf folgendes: Keh-sing-ong zeichnete sich als Kind durch ein seltsames Wesen aus, das ihn von den übrigen Menschen unterschied. 16 Jahre alt, begab er sich, einen Krug Wein in der Hand und seine Kuh am Seile führend, ins Gebirge, erklomm dort den höchsten Gipfel, setzte sich nieder und starb. So fand man ihn eines Tages tot, in sitzender Stellung; der Weinkrug war leer, und von der Kuh war nur das Gerippe übrig geblieben. Die Dorfbewohner, denen er im Traume erschien und die er zu sich einlud, errichteten ihm einen Tempel, und in kurzer Zeit verbreitete sich sein Ruhm im ganzen Lande, denn er gab denen, die seinen Rat begehrten, stets richtige und zutreffende Auskunft. Verschiedene Wundertaten, die ihm zugeschrieben wurden, hatten zur Folge, daß der Sung-Kaiser Kao-tzung (1131—1163) den Kult des Keh-sing-ong offiziell bestätigte.

Unter den Naturgottheiten nimmt vielleicht der Mond an Volkstümlichkeit die erste Stelle ein. Während die Sonne das Yang, das männliche, lichte Prinzip darstellt, ist der Mond

der Träger des Yin oder des weiblichen, dunklen Prinzips; die Mondgottheit wird daher auch oft in der Gestalt einer weiblichen Figur dargestellt, die einen Monddiskus in der Hand hält. Das Mondfest fällt auf den fünfzehnten Tag des achten Monats und wird daher als Mittherbstfest<sup>220</sup> bezeichnet. Das Mondfest wird gerade im Herbste gefeiert, weil das Yin, das dunkle Prinzip, im Herbste das Übergewicht über das Yang zu erlangen beginnt, bis es im Winter endgültig den Sieg davonträgt.

Das Mondfest\*) beschränkt sich nicht etwa auf den Tempelkult, sondern ist ein echtes Volksfest, das auch in den Familien gefeiert wird. Während aber das Mondfest in Tempeln von Priestern begangen wird, beteiligen sich am häuslichen Mondopfer nur Frauen und Kinder, weil die Frauen im Gegensatz zu den Männern unter der Herrschaft des Yin stehen. Außerdem aber ist die Bevorzugung des Mondkultes von seiten der Frauen wohl auch auf den Glauben an den sog. Yüeh-lao<sup>221</sup>, „den Alten im Monde“, zurückzuführen. Dieser Alte im Monde verbindet nämlich nach einem allgemein verbreiteten Glauben die Füße von Kindern, die er zu der einstigen Ehegatten ausersehen hat, durch rote Fäden miteinander und wird aus diesem Grunde als göttlicher Ehevermittler verehrt.

Das Mondopfer findet stets unter freiem Himmel angesichts des Vollmondes statt und erhält dadurch oft einen gewissen poetischen Reiz, der den übrigen religiösen Bräuchen der Chinesen meist zu fehlen pflegt. Auf dem Altar fehlt bei dieser Gelegenheit nie ein Bild, das einen Hasen darstellt, der auf den Hinterpfoten steht, während er in den Vorderpfoten eine Mörserkeule hält, mit der er in einem vor ihm

220 秋光中節      221 月老

\*) Vgl. W. Grube, Zur Pekingener Volkskunde in den Veröffentlichungen des Königlichen Museums f. Völkerkunde, Bd. VII, Heft 1—4. Berlin W. Spemann 1901, S. 82—84.

stehenden Mörser ein Pulver der Unsterblichkeit bereitet. Der Glaube an den Mondhasen ist schon im alten Indien verbreitet; dennoch ist er keinesfalls erst etwa mit dem Buddhismus von dorthier nach China eingeführt worden, da bereits ein chinesischer Philosoph des ersten Jahrhunderts, Wang Ch'ung mit Namen, gegen den Glauben an den Mondhasen als einen kindischen Aberglauben polemisiert, der demnach also zu seiner Zeit schon recht verbreitet gewesen sein muß. Daß der Hase mit dem Mörser dargestellt wird, in dem er ein Pulver zur Herstellung des Elixiers der Unsterblichkeit stampft, ist eine spätere Zutat, deren taoistischer Ursprung auf der Hand liegt. — In ganz China werden zum Mondfeste kleine Hasenfiguren aus Ton feilgeboten, die man den Kindern zu schenken pflegt, so daß in China der Mondhase eine einigermaßen ähnliche Rolle spielt, wie bei uns der Osterhase.

Sämtliche Opfertgaben, die dem Monde dargebracht werden, müssen von runder Gestalt sein, einmal, um der Mondscheibe zu entsprechen, dann aber auch, weil das Wort für „rund“, t'uan-yüan<sup>222</sup>, zugleich soviel wie „vereint, vollzählig“ bedeutet. Daher drücken die Melonen, die beim Mondopfer nicht fehlen dürfen, den Wunsch aus, daß die ganze Familie vollzählig und vereint bleiben möge: yi-chia t'uan-yüan. Von den übrigen Opferfrüchten hat jede Art ihre besondere symbolische Bedeutung. So weist der Apfel auf die Eintracht hin, da p'ing<sup>223</sup>, Apfel, gleichlautend ist mit p'ing<sup>224</sup>, Friede, Eintracht. Pfirsiche sind Embleme des langen Lebens, und Granatäpfel symbolisieren vermöge ihres Reichtums an Kernen reichlichen Kindersegen. Obenan unter den Opfertgaben steht der sogenannte Mondkuchen yüeh-ping, der die Gestalt der Mondscheibe hat und entweder mit einer Darstellung des Alten im Monde oder des Mondhasen geschmückt ist.

Auch der Sternkult bildet einen Bestandteil des häuslichen

Kultus. Am 18. Tage des 1. Monats wird den Sterngöttern ein gemeinsames Opfer dargebracht\*), das sogenannte tsi-sing<sup>225</sup>, an dem sich nur die männlichen Familienglieder beteiligen dürfen. Ein roher Buntdruck, der die Bilder der hauptsächlichsten Sterngötter zeigt, wird, an einem Holzgestell befestigt, mitten auf den als Altar dienenden Tisch gestellt. In dem zusammengefalteten Bilde steckt wie in einem Briefumschlag ein tabellarisches Verzeichnis der 72 guten und der 36 bösen Sterne, das jedoch nicht aus seiner Umhüllung herausgenommen werden darf. Vor dem Bilde stehen in zwölf Reihen, den 108 Sterngöttern entsprechend, 108 kleine, mit Öl gefüllte Näpfe, die als Lämpchen dienen. Die Dochte dieser Lämpchen bestehen oft aus Papier von fünferlei Farben, nämlich grün, gelb, rot, weiß und blau, weil diese fünf Farben nach der chinesischen Naturphilosophie den fünf Elementen entsprechen, die ihrerseits wiederum durch die fünf Planeten vertreten sind, so daß mithin die fünffarbigen Dochte zugleich einen Hinweis auf die Planetengötter enthalten.

Sobald die Lämpchen erloschen sind, wird von jedem Einzelnen unter den männlichen Familiengliedern seinem eigenen Schicksalsstern ein besonderes Opfer durch Anzünden dreier Lämpchen dargebracht. Diese Zeremonie heißt tsi-pen-ming-sing<sup>226</sup>. Sind die Flammen groß und hell, so gilt das als ein günstiges Vorzeichen für das begonnene Jahr.

Eine sehr wichtige Rolle spielen ferner im chinesischen Volkskultus die zahlreichen Schutzgottheiten der Kinder\*\*),

## 225 祭星      226 祭本命星

\*) Vgl. Wilhelm Grube, Zur Pekingener Volkskunde, S. 51 f., über ein anderes Sternfest am 7. Tag des 7. Monats; vgl. W. Grube, Kollegheft Manusk. 1900/01 (Chinesische Volksreligion) S. 224—227; W. Grube, Zur Pekingener Volkskunde, S. 76—78; de Groot, Religion populaire des Chinois, Tome II, p. 436 et suiv.

\*\*) W. Grube, Zur Pekingener Volkskunde, S. 1—10: Bräuche, die bei der Geburt und während der Kindheit beobachtet werden.

vor allem die sogenannten „neun Göttinnen“ chiu-niang-niang<sup>227</sup>, die oft fälschlich als Geburtsgöttinnen bezeichnet werden. Mit der Geburt als solcher befassen sich nur drei dieser Göttinnen, nämlich: die kinderspendende Göttin Sung-tszĕ-niang-niang<sup>228</sup>, die die Geburt beschleunigende Göttin Ts'ui-shĕng-niang-niang<sup>229</sup> und die Ammengöttin Nai-mu-niang-niang<sup>230</sup>. Die übrigen verwalten ganz verschiedene Gebiete. So z. B. wird die Göttin des Augenlichtes, Yen-kuang-niang-niang<sup>231</sup>, von Augenleidenden angerufen. Auf den ihr geweihten Altären findet man zahllose, aus Baumwollstoff gemachte Augen, die an Bambusstäbchen angebunden sind und beinahe wie Lorgnetten aussehen, als Votivgaben. Besonders populär sind auch die Pockengöttin Tou-chen-niang-niang<sup>232</sup> und die Scharlachgöttin Pan-chen-niang-niang<sup>233</sup>. Wenn ein Kind glücklich von den Pocken genesen ist, wird ihnen ein feierliches Dankopfer dargebracht. Zu den Schutzgöttern der Kinder gehören auch die Götter des Ofenbettes K'ang-fu<sup>234</sup> und K'ang-mu<sup>235</sup>. Es ist dies ein Götterpaar, das die kleinen Kinder behütet, damit sie nicht vom Ofenbett herunterfallen.

Ich habe hier nur aufs Geradewohl einige wenige unter den Göttern des chinesischen Volkskultus herausgegriffen, die nur einen verschwindenden Bruchteil des ganzen Pantheons bilden. Es gibt im modernen China tatsächlich kein Gewerbe, überhaupt kein Lebensgebiet irgendwelcher Art, das nicht seinen besonderen Schutzpatron hätte. So gibt es Schutzgötter der Zimmerleute, Töpfer, Gärtner, Ärzte, Exorzisten,

<sup>227</sup> 九娘娘

<sup>228</sup> 送子娘娘

<sup>229</sup> 催生娘娘

<sup>230</sup> 奶母娘娘

<sup>231</sup> 眼光娘娘

<sup>232</sup> 痘疹娘娘

<sup>233</sup> 痲疹娘娘

<sup>234</sup> 炕父

<sup>235</sup> 炕母

Wahrsager, Barbieri, Schauspieler, Gaukler usw., aber selbst die Vertreter weniger ehrsammer Gewerbe, wie z. B. Spieler, Diebe und Prostituierte, haben gleichfalls ihre himmlischen Schutzpatrone. Sogar die Tiere stehen unter dem Schutze besonderer Gottheiten, wie es denn einen Gott der Rinder, der Pferde, der Schweine und der Hunde gibt; — ja, in Sutschou soll sich sogar der Gott der Läuse eines besonderen kleinen Tempels erfreuen. Und soweit meine Kenntnis reicht, sind die Chinesen das einzige Volk der Erde, das sich einer Schutzgöttin der Abtritte rühmen kann. Allerdings habe ich ihre Existenz nur für Peking nachweisen können, ob sie auch im übrigen China bekannt ist, weiß ich nicht. Merkwürdig ist, daß sie in Peking unter dem Namen Mao-ku-ku zugleich als Schutzpatronin der Handarbeiten verehrt wird. Daher kommt es dort vor, daß Mädchen ein Paar gestickte Schuhe als Votivgabe im Abtritt aufhängen, wobei sie einen Reimspruch aufsagen oder hinschreiben, der recht bezeichnend dafür ist, auf welchem vertrauten Fuß Menschen und Götter zueinander stehen. Der Spruch lautet nämlich folgendermaßen:

„Wenn Mao-ku-ku mich geschickt werden läßt,  
Will ich ihr ein Paar Schuhe machen, darein sie ihre Füße steckt.  
Wenn Mao-ku-ku mich nicht geschickt werden läßt,  
Will ich ihr Nest zerstören.“\*)

Aber die Götter, so zahlreich sie auch sind, genügen noch lange nicht, um das Glaubensbedürfnis zu befriedigen — ja, sie spielen vielleicht nicht einmal die erste Rolle im Leben der Menschen. Jede Gottheit hat doch nur immer ihren bestimmten Wirkungskreis, über den hinaus ihre Macht nicht reicht. Und selbst innerhalb der eigenen Machtsphäre scheint ihre Herrschaft nicht immer unbeschränkt und unbestritten zu sein. Zu oft bleiben Gebete unerhört, Opfer und Votivgaben erfolglos, als daß es einem Zweifel unterliegen könnte, daß das Wirken der Götter durch entgegengesetzte und viel-

\*) Vgl. W. Grube, Zur Pekinger Volkskunde, S. 77.



leicht mächtigere Einflüsse durchkreuzt und sogar paralyisiert werde. Aus Erfahrungen dieser Art ist offenbar der Glaube an das Walten unsichtbarer dämonischer Mächte hervorgegangen. Die Götter sind gewissermaßen bekannte und konstante Größen, mit denen man rechnen kann und von denen man einigermaßen weiß, wie sie zu behandeln und zu gewinnen sind. Anders die Dämonen, deren Wirken sowohl Göttern wie Menschen verderblich werden kann. Man kennt sie nicht, man ahnt sie nur aus ihrem Wirken und fühlt sich dadurch um so mehr ihrem Einfluss preisgegeben. So wird es auch erklärlich, wenn die Dämonen für das praktische Leben, für jeden Einzelnen von größerer, weil mehr unmittelbarer und unberechenbarer, Bedeutung werden können, als die Götter, obwohl diese in der Hierarchie der Götter über jenen stehen. Daher ist das Bestreben, die verderblichen Einflüsse jener unsichtbaren Mächte zu bekämpfen, sie womöglich in günstige umzuwandeln, so allgemein und so augenfällig, daß es dem ganzen chinesischen Volksleben geradezu sein spezifisches Gepräge verleiht.

Zahllos und von unglaublicher Mannigfaltigkeit sind die Mittel und Wege, die in China ersonnen worden sind und verwendet werden, um günstige Einflüsse herbeizuziehen und schädliche abzuwehren. So z. B. ist in jedem Hofe gegenüber dem Eingangstore eine kleine Steinmauer errichtet, die, schirmartig, den Blick ins Innere verdeckt und nur den Zweck hat, den bösen Geistern den Eintritt zu verwehren. Da die Dämonen nach dem herrschenden Volksglauben die geraden Wege bevorzugen, werden in China die Feldwege fast stets in Zickzacklinien angelegt, um jene irrezuleiten.

Da der Sommer die klimatisch ungünstigste Jahreszeit ist, in welcher die meisten Krankheiten entstehen, und da ferner Krankheiten auf dämonische Einwirkungen zurückgeführt werden, so darf es nicht wunder nehmen, wenn gerade am fünften Tage des fünften Monats, dem ursprünglichen Mittsommerfeste, mit besonderem Eifer gegen die Dämonen vorgegangen wird.

In erster Linie kommt dabei die Schwefelblüte in Anwendung, die als unfehlbares Mittel gegen schädliche Einflüsse aller Art betrachtet wird. Daher wird an diesem Tage vielfach pulverisierte Schwefelblüte, in Wein aufgelöst, genossen; auch reibt man Kindern Ohren und Nasen mit einer Lösung von Schwefelblüte ein, oder, was noch wirksamer ist, man malt ihnen damit das Zeichen wang<sup>236</sup> auf die Stirn, weil angeblich der Tiger vier schwarze Striche an der Stirn trägt, die der Form dieses Zeichens entsprechen; der Tiger aber ist das beste Schreckmittel gegen Dämonen, die ohne Ausnahme vor ihm die Flucht ergreifen. Mithin sollen durch diesen Brauch die Dämonen verleitet werden, die also gezeichneten Kinder für Tiger anzusehen.

Das Bestreben, die Dämonen zu täuschen, ist überhaupt sehr verbreitet. So z. B. werden in Südchina zur Abwehr von Krankheiten in vielen Häusern so viele Papierpuppen angefertigt, als es Familienglieder gibt, die dann als Stellvertreter der betreffenden Personen zu fungieren haben. Jede der Puppen wird mit dem Namen dessen versehen, den sie repräsentiert. Dann werden sie sämtlich in kreisförmiger Anordnung in ein Körbchen gelegt, und in die Mitte wird ein Teller mit Fleisch hingestellt als Lockspeise für die Krankheitsdämonen, die sich etwa in dem Körper des einen oder des anderen unter den Familiengliedern verborgen halten könnten — damit sie in die Papierpuppen hineinfahren. Darauf wird jede einzelne Puppe der Reihe nach herausgenommen und auf und nieder geschwenkt, wobei man die Worte spricht: „Stellvertreter, namens So und So, liegt was vor, so nimm es auf dich!“ Zum Schlusse werden sämtliche Puppen verbrannt, und ihre Asche wird dem Winde preisgegeben.

Selbstverständlich spielen am 5. Tage des 5. Monats auch Amulette verschiedener Art eine große Rolle. Am beliebtesten

sind kleine, meist aus Weidenholz geschnitzte Amulette in Form von Flaschenkürbissen und von Schwertern, die den Kindern als Präservativ gegen Krankheiten um den Hals gehängt werden. Da in China die Apotheken ihre Heilmittel in Gefäßen von Kalabassenform aufzubewahren pflegen, so wird auch der Kalabasse als solcher eine gewisse Heilkraft zugeschrieben, zugleich aber verbinden die Chinesen mit dem Flaschenkürbis eine ähnliche Vorstellung, wie wir mit dem Füllhorn. Was die schwertförmigen Amulette anlangt, so haben sie natürlich nur den Zweck, den Dämonen Furcht einzujagen.

An den Häusern, besonders über den Türen und Fenstern, werden am 5. Tage des 5. Monats Bündel von Beifuß, Kalmus und Knoblauch als Talismane angebracht. Daß gerade diese Pflanzen im Volksglauben als Schutzmittel gegen böse Einflüsse gelten, ist wohl in erster Linie ihrem scharfen Geruche zuzuschreiben; so z. B. wird bei Kondolenzbesuchen Knoblauch in den Gewändern verborgen getragen, um den Einfluß des Todes fernzuhalten; was jedoch den Kalmus anbetrifft, so liegt seine exorzisierende Kraft zum Teil auch in seinem Namen. Kalmus heißt nämlich ch'ang-yang<sup>237</sup>; nun ist Yang bekanntlich das lichte, lebenschaffende Prinzip, das besonders durch die Sonne repräsentiert ist; das Zeichen ch'ang besteht aus einer Wiederholung des Zeichens für Sonne und bedeutet „hell, leuchtend“. Da nun die Dämonen unter der Herrschaft des Yin, des dunklen Prinzips, stehen, so ist natürlich das Yang besonders geeignet zu ihrer Bekämpfung.\*)

Ganz besonders sucht man sich zur Zeit der Jahreswende\*\*) nach Kräften gegen die schädigenden Einflüsse böser Geister zu schützen und die Gunst der guten zu gewinnen. So dürfen

\*) Vgl. W. Grube, Zur Pekinger Volkskunde, S. 68—74.

\*\*) Vgl. Grube, Zur Pekinger Volkskunde, S. 47—49; 92—99.

am Neujahrstage z. B. beileibe keine Worte von übler Bedeutung, wie etwa „Dämon“, „Krankheit“, „Tod“ u. dgl. m., im Munde geführt werden — denn wenn man vom Wolfe spricht, so ist er da. Der Wortaberglaube geht so weit, daß viele es vermeiden, am Neujahrstage Reis zu essen, weil das Wort *f a n*, Reis, zufällig mit einem anderen Worte gleichlautend ist, das „sich empören“, „zuwiderhandeln“ bedeutet. Auch darf zu Neujahr bei Bereitung der Speisen kein Messer benutzt werden, weil das Messer als tödliche Waffe eine unheilvolle Nebenbedeutung hat.

Ganz allgemein verbreitet ist die Sitte, zum Jahresschlusse Bilder der sogenannten Türgeister, *Men-shen*<sup>238</sup>, ans Haustor zu kleben. Diese Türgeister stellen zwei Brüder dar, *Shen-t'u*<sup>239</sup> und *Yü-lü*<sup>240</sup> mit Namen, die im grauen Altertum gelebt und Macht über die Dämonen besessen haben sollen. Einst hielten sie unter einem Pfirsichbaum eine Heerschau über die Dämonen ab, und als sie bei dieser Gelegenheit entdeckten, daß einige unter ihnen ohne jegliche Ursache Menschen Schaden zugefügt hatten, fesselten sie dieselben mit Schilfsträngen und warfen sie den Tigern zum Fraße hin. \*)

Diese Legende ist insofern interessant, als sie vier Mittel erwähnt, denen exorzisierende Kraft zugeschrieben wird, und die zum Teil heute noch angewendet werden, nämlich: 1. den Pfirsichbaum, 2. die Bildnisse der beiden Dämonenbewinger, 3. den Tiger und 4. Schilfstränge.

Die Schilfstränge scheinen in China heutzutage nicht mehr in diesem Sinne verwendet zu werden, wohl aber sind die unter dem Namen *Shimenawa* bekannten Schilfstränge, mit denen die Japaner ihre Shintotempel schmücken, vermutlich auf jenen Glauben an die ihnen innewohnende Kraft

238 門神      239 神荼      240 鬱壘

\*) Zum Andenken an diese Tat sei die Sitte eingeführt worden, Bildnisse jener beiden Dämonenbewinger, auf Pfirsichholz gemalt, zu Neujahr an den Haustoren anzubringen. Gr.

zurückzuführen. Tigerbilder werden hingegen heute noch als Schreckmittel gegen Dämonen verwendet. Die Erinnerung an die exorzisierende Kraft des Pfirsichbaumes hat sich heute noch in dem Glauben erhalten, daß die Dämonen sich vor der roten Farbe fürchten. Daher die roten Papierstreifen, die vor Neujahr an alle Wände, Türen, Kisten und Kasten als Talismane angeklebt werden. Der technische Name des für solche Zwecke verwendeten Papiers ist nämlich t'ao-hung-chih<sup>241</sup>, „pfirsichrotes Papier“.

Wie sehr sich der Chinese auf Schritt und Tritt von unsichtbaren Mächten abhängig fühlt, kann man am besten aus der großen Bedeutung ersehen, die dem Kalender beigelegt wird.\*) Der Kalender wird in China alljährlich im Auftrage der Regierung von einer besonderen astrologischen Behörde zusammengestellt und herausgegeben, die dem Ministerium des öffentlichen Kultus untersteht. Wohl jeder des Lesens kundige Chinese, und das gilt, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, von den meisten, besitzt ein Exemplar desselben, nicht etwa um daraus das jeweilige Datum ersehen zu können, sondern um sich darüber zu belehren, was ihm an jedem Gottestage zu unternehmen gestattet ist, ohne sich etwaigen verhängnisvollen Folgen seiner Handlungen auszusetzen. Im Kalender findet er genaue Angaben darüber, welche Tage günstig sind, um eine Ehe einzugehen, einen Hausbau in Angriff zu nehmen, den Schulbesuch zu beginnen, Kleider zuzuschneiden, ein Bad zu nehmen, sich den Kopf rasieren zu lassen, usw. Und diese Vorschriften werden nicht etwa nur von dem gemeinen Manne, sondern auch von den gebildeten Klassen nach Möglichkeit gewissenhaft befolgt.

Damit ist aber das dunkle Gebiet der Beziehungen zwischen den Menschen und den unsichtbaren Mächten noch keines-

---

<sup>241</sup> 桃紅紙

\*) Vgl. W. Grube, Zur Pekinger Volkskunde, S. 87—89;

weg erschöpft, vielmehr gibt es außerdem noch Fälle genug, in denen der Laie keine selbständige Entscheidung zu treffen vermag, sondern sich von einem berufsmäßigen Wahrsager Rats erholen muß, wie denn für jedes Unternehmen von einiger Wichtigkeit ein glücklicher Tag und eine glückliche Stunde gewählt werden muß, was nur durch die Vermittlung eines Wahrsagers geschehen kann. So darf z. B. keine Ehe geschlossen werden, bevor der schriftliche Nachweis geliefert ist, daß die Gestirne, die über dem Jahre, dem Monat, dem Tage und der Stunde der Geburt sowohl des Mannes, wie der Frau walteten, nicht in einem feindlichen Verhältnis zu einander stehen. Es ist daher im strengsten Sinne *conditio sine qua non*, daß vor jeder Eheschließung beiden Teilen das Horoskop gestellt wird. Ebenso wichtig ist es, wenn es sich um den Bau eines Hauses oder um die Anlage eines Grabes handelt, sich vorher auf das sorgfältigste zu vergewissern, ob der gewählte Platz auch wirklich gegen verderbliche Einflüsse irgendwelcher Art gefeit ist. Von ganz besonderer Wichtigkeit sind diese Vorsichtsmaßregeln bei der Anlage einer Grabstätte. Natürlich: denn die Lebenden können zu jeder Zeit ihr Wohnhaus gegen ein anderes vertauschen, wenn es ihnen nicht recht geheuer erscheint; für den Toten hingegen bildet das Grab seine dauernde Wohnstätte, die er nie wieder verlassen kann. Die Toten aber spielen bekanntlich in China eine sehr bedeutsame und beinahe wichtigere Rolle als die Lebenden, da sie die Geschicke ihrer überlebenden Nachkommen in wohlthätiger oder schädigender Weise beeinflussen. Aus ihren Gräbern kann Segen oder Fluch erwachsen, je nachdem die Toten mit ihren Ruhestätten zufrieden sind oder nicht. Es ist also auch nicht Pietät allein, aus der sich die Fürsorge für die Toten erklärt, sondern mindestens in demselben Maße die Rücksicht auf das eigene Wohl und Wehe. In kritischen Fällen dieser Art helfen selbst die wirksamsten Amulette nichts, hier vermag auch der Kalender keine befriedigende Auskunft zu geben, und es gibt nur eine Instanz,

in deren Hände die letzte Entscheidung gelegt werden kann, und das ist der Geomant.

Die in ein pseudowissenschaftliches System gebrachte Geomantie, die in China mit dem Namen Feng-shui bezeichnet wird, bildet eines der traurigsten, zugleich aber auch leider eines der wichtigsten Kapitel aus der Kultur- und Geistesgeschichte Chinas.

Der Name Feng-shui bedeutet, wörtlich übersetzt, „Wind und Wasser“ und bezeichnet die Lehre von den atmosphärischen und tellurischen Einflüssen, jedoch nicht etwa im physikalischen, sondern im metaphysischen oder, vielleicht richtiger ausgedrückt, im okkultistischen Sinne. Der Terminus bezeichnet aber nicht die Lehre allein, sondern gleichzeitig auch die aus dem Zusammentreffen jener Einflüsse sich ergebenden Verhältnisse, so daß man in diesem Sinne von dem günstigen oder ungünstigen Feng-shui eines Platzes reden kann. Auf die Praxis übertragen, bedeutet das Feng-shui ein pseudowissenschaftliches System, welches zu lehren vorgibt, wo und wie Gräber, Tempel und Wohngebäude anzulegen seien, um die in ihnen untergebrachten Toten, Götter, oder lebenden Menschen ausschließlich oder doch soviel als möglich unter den Schutz günstiger Einflüsse zu stellen, resp. verderblichen Einflüssen vorzubeugen.

Das ganze System gründet sich auf die Lehre von den beiden Dualkräften Yin und Yang, aus deren gemeinsamem Wirken die chinesische Naturphilosophie alles Leben herleitet.\*) In jedem Teile der Erdoberfläche ist ein gewisses Quantum Yin enthalten, das erst durch das Hinzutreten eines entsprechenden Quantums Yang produktionsfähig wird. Ob nun aber in einem gegebenen Falle diese beiden Grundkräfte im richtigen Verhältnisse zueinander stehen, das vermag nur der

---

\*) G. von der Gabelentz, Thai-kih-thu, des Tscheu-tsī Tafel des Urprinzips mit Tschuhis Kommentar, chinesisch mit mandschuischer und deutscher Übersetzung, Dresden 1876. W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, S. 334—336.

Geomant zu entscheiden. Das verborgene Wirken der beiden Kräfte im Innern des Erdbodens wird durch den Terminus shan-ling<sup>242</sup>, d. h. geistige Wirksamkeit oder Energie der Berge, bezeichnet. Dieses Shan-ling wird als eine Art geistiges Fluidum gedacht, das sich nach allen Richtungen hin durch günstig geformte Gebiete ergießt. Für besonders günstig gelten in dieser Beziehung Abhänge und überhaupt geneigte Ebenen, sowie auch auf solchen befindliche Knollen und Bodenerhöhungen, da sich das Shan-ling in seinem Abwärtsströmen in ihnen akkumuliert und dadurch gewissermaßen in eine Art pulsierende Bewegung gerät; daher werden auch solche Bodenerhöhungen als ling-mo<sup>243</sup>, d. h. „Geisterpulse“, bezeichnet.

Aber das Feng-shui ist nicht allein von den Linien und Konfigurationen der Erdoberfläche, sondern auch von denen der Himmelsphäre abhängig, so daß auch astrologische Erwägungen mit hineinspielen. Von alters her wird nämlich in China die Himmelsphäre in vier gleiche Teile oder Segmente eingeteilt, deren jeder mit einem Tiernamen benannt ist; so wird das östliche Viertel als der blaue Drache, das südliche als der rote Vogel, das westliche als der weiße Tiger und das nördliche als die schwarze Schildkröte bezeichnet. Nur durch die vereinte Wirksamkeit aller vier ist ein günstiges Feng-shui möglich. Daher müssen sich die Bodenformen des zu wählenden Platzes in ihren Konfigurationen mit den Gestalten der vier genannten Tiere identifizieren lassen. Da nun die Wohnhäuser, Tempel und Grabstätten in China nominell immer nach Süden gerichtet sein müssen, was natürlich praktisch keineswegs immer zuzutreffen braucht, so kommt es darauf an, daß sich womöglich zur Linken eine drachenförmige, zur Rechten eine tigerförmige, hinten eine schildkrötenförmige und vorn eine vogelförmige Bodengestaltung nachweisen lasse.



Von besonderer Wichtigkeit sind dabei Tiger und Drache, weil jener den Wind, dieser das Wasser repräsentiert, beide zusammen also gewissermaßen den Ausdruck „Feng-shui“ symbolisieren.

Andererseits ist es aber auch von Wichtigkeit, daß die fünf Elemente: Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde, in einem harmonischen Verhältnisse zueinander stehen. Je nach den Formen des Erdbodens erkennt der Geomant, welche Elemente an einer gegebenen Lokalität vorwalten. Befinden sich z. B. in der Nähe eines Hauses oder einer Grabstätte Bodenformen, die auf ein Vorwalten der Elemente Feuer und Holz schließen lassen, so ist Feuersgefahr zu befürchten, wohingegen die Verbindung der Elemente Feuer und Wasser für günstig gilt, weil diese sich gegenseitig paralysieren.

Da nun ferner die fünf Elemente ihrerseits mit den fünf Planeten korrespondieren, so steht wiederum natürlich jeder Teil des Erdbodens unter der Herrschaft eines der Planeten. — Selbstverständlich finden sich nur in den seltensten Fällen alle günstigen Vorbedingungen vereinigt; dafür fehlt es aber auch dem Geomanten nicht an Mitteln und Wegen, ein Feng-shui, sofern es nicht ganz günstig ist, zu korrigieren. So muß z. B. eine Grabstätte womöglich von Westen, Norden und Osten durch eine halbkreisförmige Bodenerhöhung geschützt sein, während sie von Süden eines solchen Schutzes nicht bedarf, weil von Süden her keine schädlichen Einflüsse zu befürchten sind. Fehlt nun ein solcher natürlicher Schutzwall, so muß er durch einen künstlichen ersetzt werden. Daher findet man besonders in Mittel- und Südchina sehr häufig Grabstätten mit hufeisenförmiger Umwallung. Bieten hingegen etwa vorhandene Bergketten durch einen Riß oder Spalt an einer Stelle dennoch schädlichen Einflüssen Zutritt, so kann man sie dadurch abwehren, daß man nach der betreffenden Seite hin entweder eine Pagode oder einen Steinhafen errichtet. Das in China so häufige Vorkommen von Pagoden ist lediglich auf das Feng-shui zurückzuführen.

Ebenso wichtig wie die atmosphärischen Einflüsse sind die des Wassers, und zwar kommt es hierbei wieder auf die Richtung des Flußlaufes an. Ist ein Flußlauf gerade gegen ein Grab oder auch ein Haus gerichtet, so ist das ungünstig, wenn er jedoch von rechts nach links, oder umgekehrt, daran vorbeifließt, so ist es günstig, usw.

Die eben angeführten Beispiele sind nur ein verschwindender Bruchteil der Erwägungen, die bei der Wahl eines Grab- oder Bauplatzes zu berücksichtigen sind, und es ist unter solchen Umständen begreiflich genug, daß Begräbnisse in China oft monatelang hinausgeschoben werden müssen, bis ein geeigneter Platz gefunden worden ist. Die Schwierigkeiten pflegen um so größer und die Nachforschungen um so langwieriger zu sein, je wohlhabender die betreffende Familie ist. Als z. B. der Vorgänger des vor kurzem verstorbenen Kaisers von China gestorben war, dauerte es volle neun Monate, bis sich die Geomanten über den Begräbnisplatz geeinigt hatten, und ihre mühevollen Arbeit soll einen Kostenaufwand von ca. 250 000 Dollar verursacht haben.

So ist das Feng-shui in China eine Macht, mit der man auf Schritt und Tritt zu rechnen hat. Daß aber dieser Aberglaube eine derartige Machtstellung erlangt hat, verdankt er vor allem dem Umstande, daß er in so engem Zusammenhange mit dem Totenkult steht, der seinerseits wiederum unter den religiösen Bräuchen Chinas bis auf den heutigen Tag die erste Stelle einnimmt. Daher soll zum Schlusse noch ein kurzer Überblick über die Totenbräuche gegeben werden.

Die chinesischen Totenbräuche\*) sind dadurch besonders lehrreich, daß sie die verschiedenartigsten Elemente in sich vereinigen. Neben uralten Bräuchen, die schon im Li-ki erwähnt sind, finden sich zahlreiche taoistische und besonders

---

\*) Pekinger Totengebräuche von Dr. Wilhelm Grube. Extract from the Peking Oriental Society Journal, Vol. IV. Peking Pei-T'ang Press. 1898. Vgl. W. Grube, Zur Pekinger Volkskunde, 3. Kapitel. Die Totenbräuche, S. 36—45.



Eingangstor zu der Totenstadt in Canton, in der die provisorische Aufbahrung der Särge stattfindet.



buddhistische Bestandteile und neben diesen zahllose lokale Verschiedenheiten, die auf den modernen Volksglauben zurückzuführen sind.

Dabei sind die Totenbräuche von so großer Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit, daß ich mich hier nur auf eine Auswahl von einigen wenigen beschränken muß, die immerhin geeignet sein werden, ein ungefähres Bild dieses Kultusgebietes zu geben. Ich werde mich dabei im wesentlichen an die Peking-er Totenbräuche halten, da ich diese an Ort und Stelle studiert und auch bearbeitet habe.

Die Totenbräuche beginnen in der Regel schon mit einer Art Vorbereitung für den Tod. Sobald nämlich der Eintritt des Todes befürchtet wird, und jede Hoffnung, den Sterbenden am Leben zu erhalten, geschwunden ist, werden ihm, nachdem ihm der Kopf rasiert, der Zopf geflochten, und das Gesicht gewaschen worden ist, die Totengewänder angelegt. \*)

Es ist in China ein weitverbreiteter Brauch, daß Kinder ihren Eltern zu deren 59. Geburtstage Totengewänder schenken, ja, es gilt als ein Akt kindlicher Pietät. Besonders beliebt ist dabei ein dunkelblaues Seidengewand, das mit dem Zeichen Shou<sup>244</sup>, „langes Leben“, bestickt ist, und dem daher eine lebensverlängernde Kraft beigelegt wird<sup>245</sup>. Aus diesem Grunde tragen die also Beschenkten dieses Gewand auch schon bei ihren Lebzeiten, jedoch nur bei festlichen Gelegenheiten.

Stets müssen Totengewänder in ungerader Zahl benutzt werden, denn die ungeraden Zahlen entsprechen in der chinesischen Naturphilosophie dem lichten, männlichen Prinzip Yang, die geraden hingegen dem Yin, dem dunklen Prinzip. Wenn man daher dem Toten eine gerade Zahl von Gewändern anlegen wollte, so würde man ihn eben dadurch unter die Herrschaft

244 壽      245 百壽衣

\*) Vgl. W. Grube, Peking-er Totengebräuche, S. 2—5; Zur Peking-er Volkskunde, S. 36f.

des dunklen oder weiblichen Prinzips stellen, was sowohl auf das Geschick des Toten, wie auch auf das seiner überlebenden Nachkommen ungünstig einwirken könnte. So könnte z. B., um nur eine unter den möglichen verderblichen Folgen zu erwähnen, ein männlicher Toter in seinem nächsten Erdendasein als ein Individuum weiblichen Geschlechtes wiedergeboren werden.

Außerdem aber gibt es noch eine ganze Reihe von Vorschriften, die bei der Anfertigung von Totengewändern zu beobachten sind und auf Wortspiele oder Wortaberglauben zurückgehen. So dürfen z. B. weder Atlas noch Perlen verwendet werden, weil solche einen unheilvollen Einfluß auf die Nachkommenschaft ausüben können. Atlas heißt nämlich tuan-tszě<sup>246</sup> und Perlen chu-tszě<sup>247</sup>. Nun braucht man dafür nur andere gleichlautende Schriftzeichen<sup>248</sup> einzusetzen, und man erhält die Bedeutungen tuan-tszě = „die Nachkommenschaft ausrotten“ und chu-tszě = „die Kinder töten“. — Oft vermag man in solchen Fällen wirklich kaum zu entscheiden, wo der Ernst aufhört und der Scherz beginnt, wie das folgende Beispiel zeigt. In Peking herrschte bis vor kurzem der Brauch, auf die Sohlen der für Tote bestimmten Schuhe eine Lotusblume zu stecken, um dadurch den Wunsch anzudeuten, der Verstorbene möge, einem Buddha oder Bôdhisatva gleich, auf Lotusblumen wandelnd, den Fluß in der Unterwelt überschreiten. Seit einiger Zeit pflegt man jedoch entweder Lotusblumen und Pflaumenblüten, oder Pflaumenblüten allein zu verwenden. Diese Abweichung von dem ursprünglichen Brauche findet ihren Grund darin, daß sich eines schönen Tages die Kunde verbreitete, die Toten, deren Schuhsohlen mit Lotusblumen bestickt gewesen, hätten viel unter dem Zorn des Yen-lo-wang, des Königs der Unterwelt, zu leiden gehabt, weil sie sich durch die Lotusblumen, die nur

<sup>246</sup> 緞子    <sup>247</sup> 珠子    <sup>248</sup> 斷子 und 誅子

für Buddha und seine Heiligen reserviert sind, ein Privileg angemessen hätten, zu dem sie nicht berechtigt waren. Da ward denn bald die schlaue List ersonnen, der Lotusblume eine Pflaumenblüte hinzuzufügen, und die Gefahr war beseitigt. Die Lotusblume heißt nämlich lien-h'ua, die Pflaumenblüte mei-h'ua. Nun braucht man bloß für das eine Schriftzeichen mei<sup>249</sup> das gleichlautende andere<sup>250</sup> zu setzen, so ergibt sich der Sinn: „Es sind keine Lotusblumen dabei“.

Im Süden wird die Einkleidung gewöhnlich erst mit dem Toten und nicht bereits mit dem Sterbenden vorgenommen, und zwar ist sie in Amoy mit einem merkwürdigen Ortsgebrauch verbunden. Draußen vor dem Eingang zum Hauptgemach, in dem der Tote aufgebahrt ist, wird auf einer flachen Mulde, die sonst zum Reisschütteln dient, ein Stuhl gestellt, auf den sich der Hauptleidtragende, also etwa der älteste Sohn des Verstorbenen, setzt. Nachdem er sich zur Hälfte entkleidet hat, werden ihm sämtliche Totengewänder angezogen, wobei jedoch ein Hanfstrick durch beide Ärmel gezogen wird, um hernach sämtliche Gewänder gleichzeitig in der gewünschten Ordnung wieder abheben zu können. Auf dem Kopfe trägt er während der ganzen Prozedur einen breitrandigen Bambushut. Nach beendeter Anprobe werden die Kleider wieder abgehoben und auf die Leiche übertragen. Diese Zeremonie geht auf eine Vorschrift des Li-ki zurück, nach welcher der Sohn verpflichtet ist, die Medizin, die für seinen Vater bestimmt ist, erst selbst zu kosten, bevor er sie ihm darreicht, um sich zu überzeugen, ob sie auch nicht schädlich wirke. Die Mulde unter den Füßen und der Hut auf dem Kopfe haben den Zweck, den Kontakt mit dem Himmel und der Erde zu verhüten, da alles, was mit dem Tode in Zusammenhang steht, also auch die Totengewänder, einen verunreinigenden Einfluß ausübt. Nachdem diese Zeremonie vollzogen ist, desinfizieren sich alle,

die an ihr beteiligt waren, dadurch, daß sie einige Nudeln verschlingen, die durch ihre fadenförmige Gestalt lebenverlängernde Kraft besitzen und die verderblichen Einflüsse des Todes neutralisieren.

Gewöhnlich wird der Sterbende von seinem gewohnten Lager auf ein besonderes Sterbebett umgebettet, das eigens ad hoc aufgestellt wird. Es besteht aus einem niedrigen Holzgestell mit darüberegelegten Brettern. Das Sterbebett wird, wenigstens wenn es für den Pater familias bestimmt ist, im Hauptgemach, und zwar der Eingangstür gegenüber aufgestellt. Diese Umbettung, so qualvoll sie auch für den Kranken ist, gilt ebenfalls für einen Akt der kindlichen Pietät, denn wenn der Sterbende auf dem Ofenbett, das in ganz Nordchina als Lagerstätte dient, seinen Geist aufgibt, so ist nach dem Pekinger Volksglauben die Seele beim Verlassen des Leibes genötigt, das ganze Ofenbett auf dem Rücken mit sich fortzutragen.

Bleiben die Augen nach Eintritt des Todes geöffnet, so gilt das für ein Zeichen, daß die abgeschiedene Seele sich aus irgendeinem Grunde beunruhigt fühlt. Die Angehörigen suchen dann den Toten durch das Versprechen, in jeder Hinsicht für ihn zu sorgen, ihm regelmäßig Opfergaben darzubringen usw., zu beruhigen und drücken ihm dann die Augen zu.

Unmittelbar nach Eintritt des Todes schneiden sich die Angehörigen ein wenig von ihrem Haupthaar ab und legen es dem Toten in die Hand\*). Durch diesen sinnigen Brauch wollen sie dem Wunsche Ausdruck geben, auch bei einer künftigen Wiedergeburt mit ihm verbunden zu bleiben, d. h. daß, wenn der Tote in eine neue Existenz tritt, auch seine Gattin und seine Kinder als solche wiedergeboren werden und mit ihm vereint bleiben.

Im Altertum bestand die Sitte, dem Toten ungekochten Reis und Muschelschalen als Wegzehrung in den Mund zu legen.

---

\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 5—7.



Daß gerade Muscheln hierzu verwendet wurden, erklärt sich daraus, daß sie im Altertum als Ersatzmittel für Geld verwendet wurden. Dieser Brauch, dem Toten den Mund zu füllen, wird zwar heute fast nirgends mehr beobachtet, doch hat sich in Peking die Sitte erhalten, dem Toten Teeblätter in rotes Papier gewickelt auf die Lippen zu legen.

Noch ein anderer merkwürdiger Brauch hat sich erhalten, der darin besteht, daß dem Toten die Unterschenkel zusammengebunden werden. \*) Diese Sitte wird schon im Li-ki erwähnt, doch hatte sie im Altertum nur den Zweck, zu verhindern, daß die Beine sich krümmen. Heutzutage ist damit der Aberglaube verbunden, daß der Tote, wenn er nicht gefesselt wird, plötzlich aufspringen könnte, um als eine Art Vampyr den Lebenden nachzustellen und sie durch seine Umarmung zu töten. Dieses Festbinden der Unterschenkel hat dann unter dem Einflusse der buddhistischen Lehre von den Wiedergeburten zu dem Glauben geführt, daß der Mensch, wenn er in eine neue Existenz tritt, infolge der Fesselung am Schlusse des vorigen Daseins, nun während seines ersten Lebensjahres nicht zu gehen vermag. Dieser Glaube findet seinen Ausdruck in der Sitte, das Kind nach Vollendung des ersten Lebensjahres zum ersten Male in aufrechter Stellung auf die Erde zu stellen, während einer der Angehörigen ihm mit dem Messer zwischen den Beinen durchfährt und dadurch die Fesseln des vorigen Daseins symbolisch zerschneidet.

Erst nach erfolgter Einsargung\*\*) nehmen die religiösen Zeremonien ihren Anfang. Ich will bei dieser Gelegenheit nicht unerwähnt lassen, daß Bemitteltere sich bereits bei Lebzeiten einen Sarg anzuschaffen pflegen, in welchem Falle dieser dreimal jährlich gefirnißt wird, um dadurch möglichst luftdicht zu werden. Gewöhnlich wird in wohlhabenderen Häusern der innere Hof überdacht und so in eine geräumige

---

\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 8.

\*\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 13 f.

Halle umgewandelt, in der sich alle Feierlichkeiten bis zum Begräbnis abspielen. Hier wird auf einem Podium, das mit einer Art Tabernakel versehen ist, der Tote aufgebahrt. Am Fußende des Sarges steht ein Libationstisch, vor welchem jeder Teilnehmer, indem er sich dreimal auf sein Antlitz niederwirft, der abgeschiedenen Seele ein Trankopfer darbringt.

Die eigentliche Leichenfeier gliedert sich in drei Abschnitte: 1. die Totenmesse, 2. das Begräbnis und 3. die Errichtung der Ahnentafel.

Die religiösen Zeremonien beginnen gewöhnlich am dritten Tage nach dem Tode mit dem sogenannten Tsieh-san<sup>251</sup>, d. h. „dem Empfange am dritten Tage“<sup>(\*)</sup>, da nach dem herrschenden Volksglauben die abgeschiedene Seele an diesem Tage noch einmal in ihre irdische Wohnstätte zurückkehrt.

Das Tsieh-san geht ohne Zweifel auf den uralten Brauch zurück, die abgeschiedene Seele, nachdem sie ihre körperliche Hülle verlassen hat, wieder in dieselbe zurückzurufen. Im Altertum bestand nämlich, wie wir aus dem Li-ki wissen, die Sitte, daß nach einem Todesfalle einer der nächsten Angehörigen des Verstorbenen sich dessen Staatsgewand über die Schulter legte und damit das Hausdach bestieg, um mit nach Norden gerichtetem Antlitz (denn der Norden ist die Region der Finsternis und des Todes) die entflozene Seele aufzufordern, wieder in ihre körperliche Hülle zurückzukehren. Dieser Brauch scheint sich, wie gesagt, im Tsieh-san erhalten zu haben, da durch diese Zeremonie, die bezeichnenderweise stets von buddhistischen Priestern vollzogen wird, die abgeschiedene Seele aufgefordert werden soll, sich in einer für diesen Zweck vor dem Sarge errichteten provisorischen Ahnentafel niederzulassen. Einen ähnlichen Zweck scheint auch das

---

<sup>251</sup> 接三

\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 18f.; Zur Pekinger Volkskunde, S. 39.

sogenannte Seelenbanner, yin-hun-fan<sup>252</sup>, d. h. „das die Seele geleitende Banner“, zu haben, das an einer vor dem Sterbe-  
 hause errichteten hohen Stange befestigt wird.

An die Totenlitanei, die den Beginn der Feier bildet, schließt sich die Verbrennung von aus Papier gefertigten Karren, Sänften, mit Opfergeld gefüllten Kisten, Puppen, die Karrenführer, Träger und Diener darstellen, u. dgl. m. an. Diese Verbrennungszeremonie\*), durch welche die in effigie verbrannten Gegenstände in der Schattenwelt reale Existenz erlangen und den Verstorbenen auf seiner Reise ins Reich der Toten geleiten sollen, findet stets auf der Straße, irgendwo in der Nähe des Trauerhauses statt.

Auf diesen zweiten Akt des Tsieh-san folgt eine eigenartige Opferdarbringung\*\*), die den hungernden und obdachlosen Seelen gilt. Zu diesem Zwecke wird im Trauerhause eine hölzerne, meist aus drei Stufen bestehende Pyramide errichtet, auf deren oberstem Absatz Kügelchen aus Mehlteig liegen. Auf den einzelnen Stufen der Pyramide sind Gruppen von kleinen, gleichfalls aus Mehlteig geformten und bunt bemalten Figürchen aufgestellt, die in der Regel Personen aus volkstümlichen Dramen darstellen, ohne mit der Zeremonie selbst in irgendwelchem Zusammenhange zu stehen. Auf der Spitze des ganzen Aufbaues steht eine Teufelsfigur, die den sogenannten Kuei-wang<sup>253</sup>, d. h. den König der Dämonen, darstellt. Die Zeremonie selbst besteht nun darin, daß die Priester unter Absingung vorgeschriebener buddhistischer liturgischer Texte die Mehlkügelchen als Opfergabe zur Beschwichtigung der obdachlosen Seelen umherstreuen und darauf

252 引魂幡      253 鬼王

\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 22—24; Zur Pekinger Volkskunde, S. 39.

\*\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 25—27; Zur Pekinger Volkskunde, S. 39f.

sowohl die Teilnehmer an der Feier, als auch den ganzen Raum mit Weihwasser besprengen, um dadurch jene unheilstiftenden Geister zu verscheuchen.

Nun erst beginnen die eigentlichen Seelenmessen\*), die den Zweck haben, die abgeschiedene Seele in das Paradies zu geleiten; und zwar macht gewöhnlich die buddhistische Seelenmesse den Anfang, der dann eine taoistische zu folgen pflegt. Nur die Mandschu haben das Recht, auch noch eine lamaistische Messe von Lamas zelebrieren zu lassen. Der Ritus ist bei allen dreien im wesentlichen der gleiche, und den Beschluß bildet regelmäßig eine Verbrennungszeremonie, die sich von der beim Tsieh-san nur dadurch unterscheidet, daß jetzt andere Gegenstände verbrannt werden, die nicht mehr für die Reise ins Schattenreich, sondern für den Aufenthalt des Toten in den Gefilden der Seligen bestimmt sind. Demgemäß nimmt unter ihnen ein Haus, das dem Toten als Wohnhaus dienen soll, die erste Stelle ein. Dazu kommen dann noch vollständige Anzüge, eine Anzahl Rollen von Seidenstoffen, Gold- und Silberbarren u. dgl. m. — natürlich alles aus Papier. Diese Verbrennungsfeier unterscheidet sich von der am Schlusse des Tsieh-san auch dadurch, daß die Leidtragenden während derselben nicht wehklagen dürfen, da ja die Seele des Toten durch diesen feierlichen Akt ins Paradies geleitet wird.

Am letzten Tage vor dem Begräbnis kann noch ein Totenamt von buddhistischen Nonnen zelebriert werden, die speziell die Kuan-yin als ihre Schutzgöttin verehren. Je nach den Vermögensverhältnissen der betreffenden Familie können sich die Seelenmessen 3, 5, 7, 9, 11, 15, 21 oder 31 Tage lang hinziehen, wobei indes immer darauf zu achten ist, daß die Zahl der Tage eine ungerade sein muß. Da nun das Paradies der Buddhisten im Westen, das der Taoisten im Osten, das der Lamaisten im Norden und das Reich der Kuan-yin im Süden

---

\*) W. Grube, Pekingener Totengebräuche, S. 28—34; Zur Pekingener Volkskunde, S. 40f.

Tafel VII.



Ansicht einer Gasse in der Totenstadt in Canton mit einzelnen Zellen rechts und links.



gelegen ist, so wird die arme Seele während der Totenmessen von Pontius zu Pilatus geschickt und muß den Ort ihrer ewigen Seligkeit erst in allen vier Himmelsgegenden suchen, bis sie endlich Ruhe finden kann.

Ist das Grab schon bestimmt, so erfolgt das Begräbnis\*) unmittelbar nach Schluß der Seelenmessen; wenn jedoch infolge geomantischer Schwierigkeiten noch kein geeigneter Platz gefunden ist, wird der Sarg einstweilen in einem Tempel oder in einem interimistischen Leichenhause beigesetzt. Tag und Stunde des Begräbnisses hat natürlich der Geomant auf Grund astrologischer Berechnungen zu bestimmen. Sobald das geschehen ist, begibt sich der älteste Sohn des Verstorbenen in Begleitung des Geomanten auf den Begräbnisplatz, wo jener mittels seines geomantischen Kompasses Lage und Richtung der Gruft endgültig bestimmen muß. Dann bringt der Totengräber einen Spaten herbei und breitet ein rotes Tuch auf der Erde aus. Der älteste Sohn macht den ersten Spatenstich und schüttet die Erde auf das rote Tuch aus. Diese erste Scholle trägt er dann, in das Tuch gewickelt, nach Hause, von wo sie seine Gattin am Begräbnistage wieder zum Grabe zurückbringt.

Die Begräbnisfeier selbst pflegt, wenn es die Vermögensverhältnisse irgend gestatten, mit großem Pomp verbunden zu sein.\*\*) An der Spitze des Zuges marschieren paarweise zahlreiche Standartenträger; ihnen schließen sich die sonstigen Teilnehmer an der Feier an, und hinter diesen gehen, dicht vor der Totenbahre, die Söhne des Verstorbenen. Hinter dem Sarge folgen die weiblichen Angehörigen. Die oft mit einem kostbaren Baldachin versehene Totenbahre wird von 8, 16, 32, 48, 64 oder 80 Trägern getragen. 80 Träger kommen nur kaiserlichen Prinzen, 64 nur Mandarinen der beiden ersten

\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 35 und 53f.; Zur Pekinger Volkskunde, S. 41.

\*\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 35—49; Zur Pekinger Volkskunde, S. 41—45.

Rangklassen und 48 von Rechts wegen nur solchen der dritten Rangklasse zu, doch ist es nichts Seltenes, daß auch Privatleute, die keiner Rangklasse angehörten, von 48 Trägern getragen werden; in solchem Falle muß für den Toten die entsprechende Rangklasse geborgt werden, was keine Schwierigkeit hat, wenn sich unter den Verwandten oder Bekannten zufällig der Besitzer einer solchen befindet.

Während der Leichenzug unterwegs ist, wird ununterbrochen weißes Opferpapier in die Luft geworfen, welches als Wegegeld dient und den Zweck hat, die allenthalben umherirrenden obdachlosen Seelen günstig zu stimmen. Dergleichen wird auch vor allen Tempeln, Toren, Brücken und Brunnen Opferpapier verbrannt, um die Schutzgeister derselben zu bestechen.

Während der Sarg in die Gruft gesenkt wird, treten die Anwesenden einige Schritte zurück, damit ihr Schatten nicht in die Gruft falle und mitbegraben werde. \*) Dann wird die provisorische Ahnentafel am Fußende der Gruft aufgestellt und das Seelenbanner daneben ausgebreitet; die eigentliche Ahnentafel hingegen wird auf den Sargdeckel gestellt. Während dann die Söhne des Verstorbenen unter Darbringung von Räucherkerzen den Toten noch einmal anflehen, wieder zurückzukehren, läßt sich die abgeschiedene Seele nach dem Volksglauben in der Ahnentafel nieder, was sie von nun an während jedes ihr zugegedachten Ahnenopfers wiederholt. — Nachdem das geschehen ist, wird die Ahnentafel aus der Gruft herausgehoben, um später auf dem Hausaltar ihren dauernden Platz zu finden, während die provisorische Ahnentafel samt dem Seelenbanner auf den Sarg gelegt und mitbegraben wird.

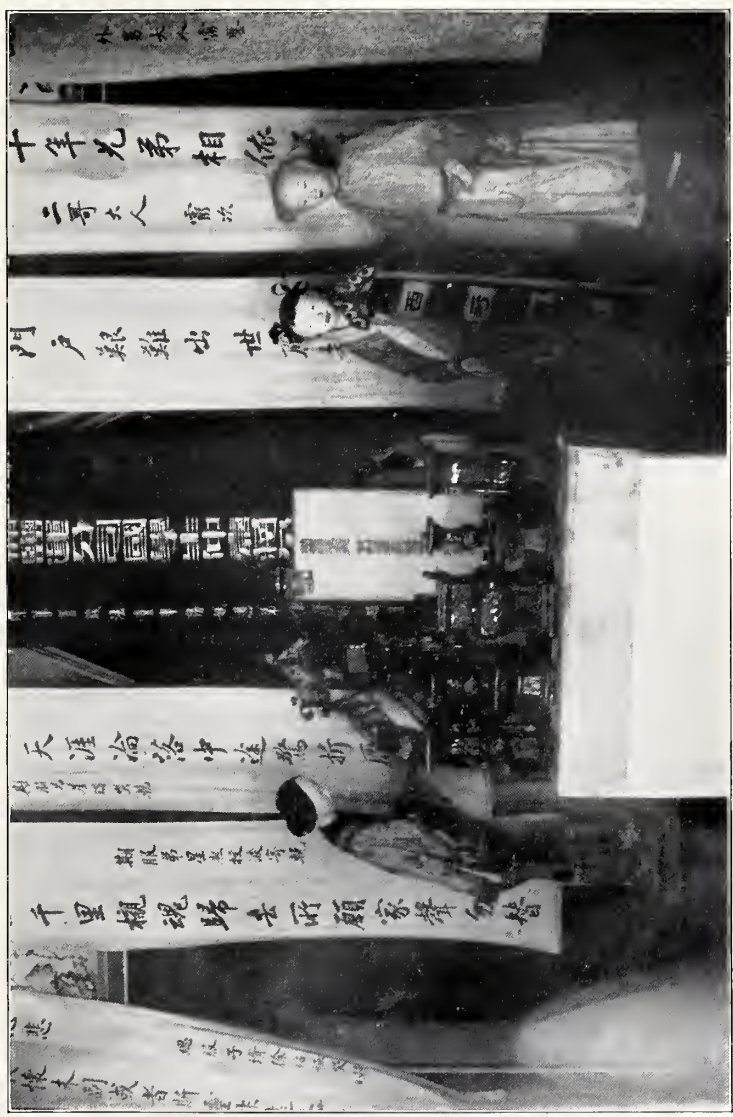
Was nun die Ahnentafel\*\*) selbst anlangt, so besteht sie aus einer hölzernen, ungefähr einen Fuß hohen Stele, die lose in einem hölzernen Sockel steckt. Auf der Vorderseite trägt

\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 53—56.

\*\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 49—53.



Tafel VIII.



Zelle in der Cantoner Totenstadt, wo der Sarg provisorisch aufgebahrt wird, mit der Ahnentafel auf dem Altar am Fußende des Sarges.



sie den posthumen Ehrennamen des Verstorbenen, sowie den Namen des ältesten Sohnes, der die Tafel errichtet hat. Jeder Tote erhält nämlich einen posthumen Namen, und von nun an darf der Name, den er bei seinen Lebzeiten geführt hat, nie mehr genannt werden. Die Stele, aus der die Ahnentafel besteht, ist durch einen Längsschnitt in eine vordere und eine hintere Tafel geteilt, die für gewöhnlich vereint in einem gemeinsamen Sockel stecken. Auf der inneren Schnittfläche sind der ursprüngliche Name des Toten, seine Ämter und Würden, sein Geburts- und Todesdatum, sein Geburts- und Todesort und endlich der Ort, wo er begraben liegt, angegeben, so daß die chinesischen Ahnentafeln zugleich eine Art gedrängter Familienchronik darstellen. Wie nur dem ältesten Sohne des Verstorbenen das Recht zusteht, eine Ahnentafel zu errichten, so verbleiben auch die Ahnentafeln stets durch Vererbung in gerader Linie im Besitze des Familienältesten, und die übrigen Familienglieder haben sich in seinem Hause einzufinden, so oft sie sich an dem Ahnenopfer beteiligen wollen.

Nachdem die Ahnentafel also wieder aus der Gruft herausgenommen ist, findet die sogenannte Punktierung der Ahnentafel, tien-chu<sup>254</sup>, statt. Wie ich schon gesagt habe, trägt die Ahnentafel den posthumen Namen des Toten, dem am Schlusse die Worte shen-chu<sup>255</sup>, „Sitz der Seele“, beigefügt sind. Zunächst ist das letzte Wort jedoch unvollständig geschrieben<sup>256</sup>, indem der oberste Punkt fehlt. Dieser Punkt wird bei der Punktierung hinzugefügt, und zwar geschieht das als eine besondere Ehrung des Verstorbenen durch einen möglichst hohen Mandarin, während der älteste Sohn in einem in der Nähe des Grabes errichteten Zelte niederkniet und die Tafel an seinen Rücken gelehnt hält. — In Südchina zeigt dieser alte Brauch bereits deutlich eine Beeinflussung durch den modernen Götterkult. Dort wird nämlich die Ahnentafel

noch außerdem sechsmal mit roter Tusche betupft; je zwei Punkte in der Mitte der Tafel bezeichnen Augen und Ohren, ein Punkt an der Spitze deutet den Himmel und einer unten am Sockel die Erde an, da der Mensch nach der chinesischen Naturphilosophie ein Produkt von Himmel und Erde ist. Offenbar liegt dieser Punktierung eine ähnliche Anschauung zugrunde, wie bei dem bereits erwähnten Betupfen der Götteridole.

Mit der Punktierung der Ahnentafel sind die üblichen Totenbräuche beendet. Die Gruft wird zugeschüttet\*), und zwar schüttet der älteste Sohn die in dem roten Tuche befindliche Erde als erste Scholle in die Gruft, zum Zeichen, daß er, wie er vorhin selbst den ersten Spatenstich getan, nun auch persönlich die Gruft zuschütte.

Ein Leichenschmaus\*\*) an der Grabstätte bildet den Schluß der Feier.

Den Leidtragenden ist jedoch nicht gestattet, ohne weiteres ihr Haus zu betreten\*\*\*), denn da die Abbildungen der TÜRGEISTER an den Torflügeln sofort nach Eintritt des Todes zum Zeichen der Trauer mit weißem Papier überklebt werden und daher nicht mehr imstande sind, bösen Geistern den Eintritt zu verwehren, so können sich jetzt obdachlose Seelen sehr leicht und unbemerkt mit den Leidtragenden zugleich in das Haus einschleichen. Um solchem Unheil vorzubeugen, bringt der Pförtner, sobald alle vor dem Hause angelangt sind, eine mit Wasser gefüllte Schale, in der ein Messer liegt, herbei. Jeder der Leidtragenden wirft nun, bevor er den Hof betritt, einen Blick in die Schale, und wenn sich im Wasser außer seinem eigenen Antlitz noch ein zweites widerspiegelt, so ist das ein Zeichen, daß ihm ein Dämon gefolgt ist. Dann wird das Messer am Rande des Beckens gewetzt, da die Dämonen vor dem Anblicke des Messers und vor dem Klange des Eisens die

---

\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 55f.

\*\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 56.

\*\*\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 56f.

Flucht ergreifen. Auf diese Weise gegen böse Einflüsse gefeit, mag dann jeder das Haus betreten.

Es sei noch erwähnt, daß in solchen Fällen, wo die Leiche selbst fehlt, ein Scheinbegräbnis stattfinden kann\*), indem statt des Toten eine hölzerne Tafel, auf der Name, Geburts- und Todesdatum des Verstorbenen angegeben sind, zusammen mit einigen Kleidungsstücken, die er getragen hat, in einen Sarg gelegt und begraben wird. Man nennt dieses Verfahren *chao-hun-tsang*, „ein Begräbnis, das die Seele des Verstorbenen herbeiwinkt“. Wie der Name besagt, soll also ein solches Scheingrab der obdachlos umherirrenden Seele als Refugium dienen.

\*) W. Grube, Pekinger Totengebräuche, S. 63.



Men-shen.

## Rückblick und Abschluß.

Überblicken wir nun noch einmal kurz den Entwicklungsgang der religiösen Anschauungen und Bräuche Chinas, so finden wir im Altertum eine Religion, die zwei Bestandteile aufweist: den Ahnenkult und eine Art Naturkult. Während die Ahnenverehrung Gemeingut der Nation war, unterlag der Kultus der Naturgeister gewissen sozialen Beschränkungen, sofern er sich wesentlich auf die regierende Klasse beschränkte. Indessen scheint schon frühzeitig neben diesem offiziellen Kult eine Art Volkskultus bestanden zu haben, der jedoch erst durch den Taoismus gewissermaßen legitimiert wurde. Als philosophische Lehre ist der Taoismus von kurzem Bestande gewesen, dagegen spaltete er sich durch eine Art von Degenerierungsprozeß in eine alchemistische und eine religiöse Richtung. Beide Richtungen haben auf die religionsgeschichtliche Entwicklung Chinas eingewirkt. Indem der alchemistische Taoismus sich die Verlängerung der Lebensdauer und schließlich die Beseitigung des Todes zum Ziel setzte, gab er dem bis dahin sozusagen nur latent vorhandenen Unsterblichkeitsglauben einen greifbaren Ausdruck. Er lenkte nicht nur das allgemeine Interesse auf eschatologische Fragen, sondern er trug auch zugleich durch seine Legenden von einem Paradies im K<sup>u</sup>n-lun-Gebirge und auf den Inseln der Seligen im östlichen Meer zur Festigung und Klärung der Anschauungen vom jenseitigen Leben bei. Andererseits nahm sich der religiöse Taoismus der Volksgottheiten, die bis dahin nur ein verborgenes Dasein geführt hatten, an, indem er sie zu einem neuen Pantheon vereinigte.

Nach Einführung des Buddhismus geriet der Taoismus je länger je mehr in ein Abhängigkeitsverhältnis zu der neuen Lehre, mit der ihn die gemeinsame asketische Tendenz ohnehin verband. Taoistische und buddhistische Elemente verquickten sich in der Folge dermaßen, daß eine säuberliche Scheidung beider oft unmöglich erscheint.

Mit dem Buddhismus wird ein bis dahin völlig unbekannter Faktor in die Religionsgeschichte Chinas eingeführt: die religiöse Propaganda. Dank seiner einzigartigen Anpassungsfähigkeit gelingt es dem Buddhismus in kurzer Zeit, sich die ihm von Haus aus fremden religiösen Vorstellungen, mit denen er hier in Berührung kommt, zu eigen zu machen, sie in Bausch und Bogen in sich aufzunehmen, um sie dann in seinem Sinne teils zu beeinflussen, teils aber auch völlig umzugestalten.

Da der Buddhismus bereits vor seiner Einführung in China den Saltomortale vom Atheismus zum Polytheismus vollzogen hatte, war es ihm ein leichtes, die ihm fremden Götter dadurch zu überwinden, daß er sie seinem Systeme einverleibte. Er blieb jedoch nicht dabei stehen, wie es der Taoismus getan hatte; vielmehr ging er einen bedeutenden Schritt weiter, indem er dem bisherigen Götterglauben der Chinesen eine neue Form verlieh und die wesenlosen Schemen ihrer Gottheiten zu sinnlich vorstellbaren Individuen umschuf. Anthropomorphismus und Anthropopathismus gehen in China durchaus auf buddhistische Einflüsse zurück. Wie die buddhistische Mythologie die bildende Kunst durch Zuführung neuer Stoffe und Motive mächtig gefördert hat, so wirkte sie in ähnlicher Weise befruchtend auf die chinesische Literatur. Die in China so beliebten Erzählungen phantastisch-mythologischen Inhalts entlehnen ihre Stoffe zum großen Teil dem buddhistischen Sagenkreise, und gerade Erzählungen dieser Art, wie das erwähnte Feng-shen-yen-i, die „Göttermetamorphosen“\*), sind es, die das reichste Quellenmaterial für

---

\*) Siehe hier S. 97f., Anmerkung.

die Kenntnis des modernen chinesischen Volksglaubens enthalten. Desgleichen sind Tempelkult, Priestertum und organisierte religiöse Gemeinschaften, wie sie uns im Klosterwesen entgegentreten, Dinge, die dem Chinesentum ursprünglich fremd waren. Erst durch den Buddhismus sind sie in China eingeführt und in der Folge vom Taoismus nachgeahmt worden.

Wie der chinesische Götterglaube, so hat auch der bis dahin dunkle und unklare Glaube an ein Fortleben nach dem Tode durch den Buddhismus einen sinnlich faßbaren Inhalt erhalten. Indem der Buddhismus an den Ahnenkult als das *Punctum saliens* des religiösen Glaubens der Chinesen anknüpfte, wandte er gleichzeitig seine eschatologischen Lehren von der Seelenwanderung, von Himmel und Hölle auf ihn an und gab dadurch auch ihm neue Formen.

So entstand aus dem Zusammenfließen ursprünglich heterogener Elemente jenes zusammengesetzte Gebilde, das wir als die chinesische Volksreligion kennen gelernt haben.

Zu diesem religiösen Synkretismus tritt nun aber noch ein weiteres Moment hinzu, das seinem Wesen und seiner Entstehung nach durchaus nationalen Charakters ist, und das ist der Dämonenglaube und der aus diesem resultierende Exorzismus, der im Feng-shui-System seinen vollendeten Ausdruck gefunden hat.

Je mehr die Gottheiten individualisiert und vermenschlicht wurden, um so mehr mußte eben dadurch der Wirkungskreis jeder einzelnen unter ihnen eingengt werden, um so mehr mußte sich andererseits der Spielraum, der für das Walten übernatürlicher Mächte anderer Art übrigblieb, erweitern. Wie die zahllosen minutiösen Etikettenvorschriften des Li-ki und ähnlicher Ritualwerke dem äußeren Leben der Chinesen, namentlich ihren sozialen Umgangsformen eine Gebundenheit verliehen haben, die geradezu den Eindruck des Marionettenhaften macht, so hat die stete Furcht, in jedem Augenblick und an jedem Orte dem schädigenden Einflusse böser Geister



ausgesetzt zu sein, eine ähnliche Gebundenheit und Unfreiheit des inneren Lebens zur Folge gehabt. Der chinesische Dämonenglaube, wie er sich im Feng-shui-System äußert, unterscheidet sich von anderen Massensuggestionen ähnlicher Art — ich erinnere nur an die Flagellanten und an die Konvulsions-epidemien bei uns in Europa — dadurch, daß er nicht wie diese einen paroxystischen und daher vorübergehenden, sondern einen dauernden Zustand bezeichnet und dadurch zu einem chronischen Übel der Volksseele geworden ist.

Dadurch gerade ist die chinesische Volksreligion, vom völkerpsychologischen Standpunkte aus betrachtet, in so hohem Maße instruktiv, daß sie mit besonderer Deutlichkeit lehrt, wie reine Phantasiegebilde, sobald sie den Charakter von Zwangsvorstellungen annehmen, im praktischen Leben einen ungleich höheren Grad von Realität erlangen können, als alle realen Mächte der Wirklichkeit.

Was ich auf vorliegenden Blättern bieten konnte, ist natürlich nur eine gedrängte Übersicht, die auf Vollständigkeit und erschöpfende Behandlung des Stoffes keinen Anspruch macht; dennoch hoffe ich ein einigermaßen klares und anschauliches Bild nicht nur von der gegenwärtigen Gestalt der chinesischen Volksreligion, sondern auch von ihrem geschichtlichen Werden gezeichnet zu haben.

---

## Literatur über Religion und Kultus der Chinesen.

In den Fußnoten dieses Buches sind vom Herausgeber fast lediglich Arbeiten des Verfassers zitiert worden, um dessen Sachkunde zu illustrieren. Für denjenigen, der sich weiter in das chinesische Religionswesen vertiefen will, seien folgende Werke genannt.

Von Übersetzungen der klassischen Schriften kommen einzig in Betracht diejenigen von James Legge. Es sind dies:

James Legge, Chinese Classics. Chinese Text with English Translation, Notes etc. Shanghai 1865—93. 5 vols.

James Legge, Sacred Books of China, in den von Max Müller herausgegebenen „Sacred Books of the East“ vol. 3, 16, 27, 28, 39, 40. London 1875—91. 6 vols.

Die hervorragendsten Werke über chinesische Religionsysteme sind von J. J. M. de Groot verfaßt. Es sind zu nennen:

J. J. M. de Groot, Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy). Annales du Musée Guimet. Paris 1886. 2 vols.

J. J. M. de Groot, Le Code du Mahâyâna en Chine. Amsterdam 1893.

J. J. M. de Groot, Sectarianism and Religious Persecution in China. Amsterdam 1903—04. 2 vols.

J. J. M. de Groot, The Religious System of China. Von diesem sehr groß angelegten Werk, dessen Inhalt sich in 7 Bücher gliedern soll, sind bisher 2 Bücher in 5 großen Quartbänden erschienen. Leiden 1892—1907. 5 vols.

Erwähnt seien schließlich für den Taoismus und besonders den Vulgärtaoismus die allerdings nicht immer einwandfreien Arbeiten von Ch. de Harlez, besonders:

Ch. de Harlez, Shen-sien-shu. Le Livre des Esprits et des Immortels, essay de mythologie chinoise. Bruxelles 1893.

Ch. de Harlez, Textes Taoistes. Annales du Musée Guimet. Paris 1891.

## Übersicht der chinesischen Dynastien.

Man teilt die chinesische Geschichte zunächst in drei Perioden ein: eine mythische Urzeit, eine legendäre Vorzeit und ein historisches Zeitalter, das zwar vom Jahre 2205 v. Chr. Geb. an gerechnet wird, dessen Daten aber von der europäischen Forschung im allgemeinen erst vom Jahre 841 v. Chr. Geb. an als absolut widerspruchlos und sicher anerkannt werden.

### A. Die mythische Urzeit.

T'ien-ti, Himmlische Herrscher.

Ti-ti, Irdische Herrscher.

Jen-ti, Menschliche Herrscher.

### B. Die legendäre Vorzeit.

San-huang: Fu-hi, Chu-yung und Shen-nung.

Wu-ti: Huang-ti, Chuan-hü, Kao-sin, Yao und Shun.

### C. Das historische Zeitalter.

v. Chr. Geb.

Hia . . . . . 2205

Shang oder Yin . . . . . 1783

Chou . . . . . 1122

Ts'in . . . . . 225

Han . . . . . 206

n. Chr. Geb.

Hou-Han . . . . . 25

San-kuo, „Periode der drei Reiche“.

Shu- (kleine) Han . . . . . 221

Wei . . . . . 220

Wu . . . . . 229

Tsin . . . . . 265

## Nan-pei-ch'ao, „Periode der Teilung in Nord und Süd“.

n. Chr. Geb.

Liu-Sung . . . . .	420
Ts'í . . . . .	479
Liang . . . . .	502
Ch'en . . . . .	557
Pei- (N.) Wei . . . . .	386
Si- (W.) Wei . . . . .	535
Tung- (O.) Wei . . . . .	534
Pei- (N.) Ts'í . . . . .	550
Pei- (N.) Chou . . . . .	557
Sui . . . . .	590
T'ang . . . . .	618
Wu-tai, „Die 5 Dynastien“.	
Hou- (Spätere) Liang . . . . .	907
Hou-T'ang . . . . .	923
Hou-Tsin . . . . .	936
Hou-Han . . . . .	947
Hou-Chou . . . . .	951
Sung . . . . .	960
Nan- (S.) Sung . . . . .	1127
Yüan (Mongolen) . . . . .	1280
Ming . . . . .	1368
Ta-Ts'ing (Mandschu) . . . . .	1644

---

## Namen- und Sachregister

- Aberglauben 12f. 47ff. 179ff.  
 Abtritte, Schutzgöttin der A. 172.  
 Ackerbau, Ansehen in China 77f. 166.  
 Ackerbauer, 2. Berufsklasse 78.  
 — göttlicher, s. Shen-nung.  
 Ackerbauzeremonie 73. 77ff.  
 Ärzte, ihr Schutzgott 171.  
 Ahnenhalle 44. 46f.  
 Ahnenopfer 44f. [192ff.  
 Ahnentafeln 45ff. 64f. 153f. 166f.  
 — im Tempel des Konfuzius 65ff.  
 — beim Himmelsopfer 71f.  
 — Aussehen 192f.  
 — Punktierung 193f.  
 Ahnentempel des Kaisers 46f. 74f.  
 — des Konfuzius 63ff.  
 — mit Blut geweiht 155.  
 Ahnenverehrung 36ff. 43ff. 52ff.  
 79—81. 147ff. 186ff.  
 Ai-tszë-kuei, Zwergteufel, Häscher  
 des Stadtgottes 129.  
 Alchimisten, Lao-tszë ihr Schutz-  
 patron 91.  
 Alchimistischer Taoismus 89ff. 106.  
 Allerseelen, buddhistisches Fest zu  
 Peking 150 Anm. 1.  
 Altar, runder für den Himmel, vier-  
 eckiger für die Erde 39.  
 Amitâbha, s. Buddha A.  
 Ammengöttin, s. Nai-mu-niang-  
 niang.  
 Amtssiegel des Chang Tao-ling 117.  
 118. 119.  
 — des Stadtgottes 131.  
 — der staatlichen Behörde 131.  
 Amulette des Stadtgottes 131.  
 — des T'ien-shi 119.  
 — Asche aus dem Räucherbecken  
 145.
- Amulette aus Weidenholz, Kindern  
 um den Hals gehängt 175.  
 — von taoistischen Priestern aus-  
 geteilt 123.  
 Animismus 24f.  
 — im Vulgärtaoismus 94ff. 124ff.  
 Apfel, beim Mondopfer 169.  
 Apotheker, Heilmittel in Kalabassen  
 175.  
 Asche in Beutelchen als Amulett  
 154.  
 Askese, brahmanische 140.  
 — buddhistische 146. 197.  
 — taoistische 114. 152. 169.  
 Astrologie und Feng-shui 179ff.  
 — und Traumdeutung 50.  
 Astrologische Behörde in Peking  
 177.  
 Asuras, 4. Form der Wiedergeburt  
 147.  
 Atlas, unzulässig zu Totengewändern  
 Augen als Motivgabe 171. [184.  
 Augenlichtsgöttin, s. Yen-kuang-  
 niang-niang.  
 Avalokiteçvara, Dalai-lama, Wieder-  
 geburt dess. 144, s. auch Bodhi-  
 satva A.  
 Badnehmen, nach dem Spruch des  
 Wahrsagers 177.  
 Bächen Opfer dargebracht 33.  
 Bären im Traum des Königs Sün als  
 Söhne gedeutet 49f.  
 Bärenfell des fang-siang 51.  
 Bambusstäbchen zur Rezeptbefra-  
 gung im Tempel des Lü-tsu 107f.  
 Barbieri in Tempeln 121.  
 — ihre Schutzpatron: Lü Tung-pin  
 106. 107.

- Begräbnis 188. 191ff.  
 — aufgeschoben durch Feng-shui 182. 191f.  
 — Scheinbegräbnis eines Ertrunkenen, s. chao-hun-tsang.  
 Beifuß, Schutzmittel 175.  
 Berge und Ströme 24ff. 32. 40.  
 Berufsklassen, vier B. in China 78.  
 Besessenheit 115.  
 Bettelmönche Buddhas 140.  
 Bettler, Erscheinung eines Sien in B.-Gestalt 112.  
 — buckliger mit Krücke: Li T'ieh-kuai 108f. 112.  
 Blumenberg, s. Hoa-shan.  
 Blumenkorb, Attribut der Lan-ts'ai-huo 111.  
 Blut bei Weihung des Ahnentempels 155.  
 — bei Aufstellung eines Idols 155.  
 Blutsverwandte, sechs Arten 87.  
 Bodhisatva, erleuchtetes Wesen, künftiger Buddha (chinesisch: p'u-sa) 142. 144. 151.  
 Bodhisatva Avalokiteçvara 142. 144. 151.  
 Bogenschießen, Bräuche bei dem öffentl. B. nach dem I-li 19.  
 Branntwein aus Reis und Hirse 42.  
 — zum Trankopfer 42.  
 Brunnen Opfer dargebracht 33.  
 Buch, Attribut des Kriegsgottes 134.  
 — Attribut der Sekretäre des Stadtgottes 129.  
 Buddha, Leben 139f.  
 — Lehre 2. 140ff.  
 — Lao-tszë als B. wiedergeboren 100.  
 — Amitábha 143. 149.  
 Buddhismus 139—161 u. öfter.  
 — Weltreligion, dem Christentum verwandt 155f.  
 — in China 156ff.  
 Buddhistische Gelehrte u. Texte nach China 144f.  
 — Mönche 146. 198.  
 — Nonnen 190.  
 Buddhistische Priester 10.  
 — Seelenmessen 188—191.  
 Buddhistisches Kloster bei Peking 10. Anmerkung.  
 — Paradies, s. Paradies.  
 Bücherverbrennungs-Edikt 48. 61f.  
 Canton, Stadt 127.  
 Chai-kung, Palast der Enthaltbarkeit 76.  
 Chang, Familie 118.  
 Chang Kuo-lao, einer der acht Genen 111.  
 Chang Tao-ling, Begründer der T'ien-shi-Würde 115ff. [175.  
 Ch'ang-yang (Kalmus), Schutzmittel  
 Chan-jen, Wahrsager (wu) 48.  
 Chan-meng, Traumdeuter 49.  
 Chao-hun-tsang, „ein Begräbnis, das die Seele des Verstorbenen herbeiwinkt“ 195.  
 Ch'e-chuan, Wegräumung der Opfergaben 71.  
 Ch'eng-hoang-miao, Tempel der Stadtgötter 126.  
 Ch'eng-hoang-ye, „Väter der Mauern und Gräben“, d. i. Stadtgötter 126.  
 Ch'en-pao, „Juwel von Chen“, Gottheit 95f.  
 Ch'en-ts'ang, Berg 95.  
 Chen-tung, Kaiser 63f.  
 Chih-Kraut, s. ling-chih-ts'ao.  
 Chih-li, Provinz 33. 145.  
 Chinesenstadt in Peking 73f. 75. 77.  
 Chinesentum repräsentiert durch Konfuzius 60f.  
 Chou, Staat 83.  
 Chou-Dynastie 19. 31. 32. 33. 35. 43. 53. 58. 61. 67. 75. 98.  
 Chou-li, Ritualwerk 19.  
 Chou-ts'ang, Waffengeführte des Kuan Yü 134.  
 Chou-wang, Kaiser 98.  
 Christentum, „fremde Lehre“ 11.  
 chu, Gebet 40.  
 Ch'u, Staat 116 Anm.  
 — Elegien von Ch'u 95.

- Chuang-tszě, taoistischer Philosoph 85. 89. 116 u. a.
- Chuang-yüan, Beamter 67.
- Chu Hi (oder Chu-tszě), Konfuzianer 68.
- Chu-i, Rotrock, Schutzgott der Literatur 137.
- Chung-li-k'üan, der älteste der acht Genien 105. 110.
- Chung-yung, Traktat des Tszě-szě 64. 68. [134.]
- Ch'un-ts'iu, Chronik des Staates Lu
- Chu-san, Archipel 152.
- Chu-tszě, 1. Perlen; 2. „die Kinder töten“ 184.
- Chu Yung, Vorsteher des Feuers und Südens 164.
- Dämon, das Wort darf am Neujahrsfest nicht ausgesprochen werden 176.
- der Dürre 132.
- Dämonen 48. 173ff.
- in der modernen Volksreligion 173ff.
- führen Krankheiten herbei 173.
- durch Chang Tao-ling vertrieben 117.
- Macht des T'ien-shi über sie 118.
- von den Men-shen bezwungen 176. 194.
- fürchten den Pfirsichbaum 51.
- desgl. den Tiger 123. 174.
- fliehen vor dem Anblicke des Messers und dem Klange des Eisens 194.
- 4. Form der Wiedergeburt 147.
- hungernde, s. Ngo-kuei.
- könig, s. Kuei-wang.
- Dalai-lama in Lhasa 144.
- Dhârani, Zauberformeln 142.
- Diebe, ihr Schutzgott 172.
- Divination 47ff.
- Donner, aus der Stimme des P'an-ku entstanden 101.
- Geister des Donners 77.
- Gott des Donners, s. Feng-lung.
- Dorfältester 126.
- Drache, im chinesischen Volksglauben 49. 83f. 102. 106. 117.
- repräsentiert das Wasser 181.
- blauer, östliches Viertel der Himmelsphäre 180.
- Drachen ziehen den Wagen des Lao-tszě 102.
- Drachenförmige Bodengestaltung 180.
- Drachenschwanz eines Einhorns 123.
- Drachen- und Tiger-Berg, s. Lung-hu-shan.
- Dreizack, Attribut des Höllenpfortners 130.
- Dualkräfte, s. Yang und Yin.
- Dürre 29. 30.
- Geist der Dürre 27.
- Losbefragung 48.
- Ehelosigkeit der buddhistischen Mönche 146.
- der taoistischen Asketen 114.
- Eheschließung, Bräuche nach dem I-li 18f.
- nach dem Spruche des Wahrsagers 49.
- nach dem Kalender 177.
- Ehevermittler, der Yüeh-lao (Alte im Mond) 168.
- Eidesverträge vor den Sekretären des Stadtgottes abgeschlossen 129.
- Einhorn im chinesischen Volksglauben 49.
- mit Drachenschwanz 123.
- Eisen, vor dem Klang des Eisens fliehen die Dämonen 194.
- Elemente, fünf 32. 33. 170.
- beim Feng-shui 181.
- Elephanten zogen früher den Wagen des Kaisers zum Himmelsopfer 75f.
- Erdboden, Schutzgottheiten 33. 34. 35. 39. 40. 42. 80.
- Schutzgeister: she 33. 166.
- Fürst des Erdb., s. T'ü-ti-kung.
- Erde als Element entspricht dem Planeten Saturn 32.
- Gottheit der E., s. Hou-t'ü.

- Erde, viereckiger Altar 74.  
 Ertrunkene, Scheinbegräbnis 195.  
 Etikette, höfische = li 7. 8. 18f.  
 Evangelischer Glaube, s. ye-su-kiao.  
 Examinationshalle 135.  
 Exorzismus 50ff.  
 — im Taoismus 94ff.  
 Exorzisten = wu 48f.  
 — taoistische 114f.  
 — T'ien-shi, Großexorzist 118ff.  
 — ihr Schutzgott 171.
- Fächer des Chung-li-k'üan 105.  
 Fa-hien pilgert nach Indien 145.  
 Fang-shi, Zauberer 93.  
 Fang-siang, Aufseher der vier Himmelsgegenden 51.  
 Farben, fünf, den fünf Elementen und fünf Planeten entsprechend 170.  
 Fasanenfeder 72. 73.  
 Fasanenhennen 95.  
 Fasanenmännchen, Gottheit in Gestalt dess. 95f.  
 Fei-lien, Gott der Winde 95.  
 Feldfrüchte als Opfergaben 42. 71. 76.  
 Feldwege in Zickzacklinien wegen der Dämonen 173.  
 Feng-lung, Gott des Donners 95.  
 Feng-shen-yen-i, Göttermetamorphosen 97, 162 Anm., 197.  
 Feng-shui, „Wind und Wasser“, geomantisches System 12f. 179ff. 191. 198.  
 — Zusammenhang mit dem Totenkult 182.  
 Feuer als Element entspricht dem Planeten Mars 32.  
 — entspricht dem Süden 164.  
 — Schutzgeist des F., s. Chu Yung.  
 — Gott des F., s. Huo-shen.  
 Feuermessen, taoistische 122f.  
 „Feuer und Holz“, Bodenform, ungünstig, läßt Feuersgefahr befürchten (Feng-shui) 181.  
 „Feuer und Wasser“, Bodenform, günstig (Feng-shui) 181.
- Feuersgefahr, gegen sie schützt Huo-shen 164.  
 Flaschenkürbis, Heilkraft 175.  
 Flöte bei Tänzen 72. 73.  
 — Attribut des Han Siang-tszë 110.  
 Flüssen Opfer dargebracht 33.  
 Fluß in der Unterwelt 184.  
 Frühlingsanfang fällt in China mit dem Jahresanfang zusammen 104.  
 Frühlingsopfer 66. 70ff.  
 Fu-kien, Provinz 123. 167.  
 Fu Sheng, Kommentator des Shu-king 27.
- Gärtner, ihr Schutzgott 171.  
 Gartenbau, Patronin: Lan-ts'ai-huo 111.  
 Gaukler, ihr Schutzgott 172.  
 Gebet 40f. 79.  
 — 6 Arten von Bitt- u. Dankgebeten im Chou-li 41.  
 — der Miao Shan errettet die Verdammten 152.  
 Geburt der Kinder 171.  
 Geburtbeschleunigende Göttin, s. Ts'ui shêng-niang-niang.  
 Geburtsfest des Himmelsgottes 122.  
 — des Stadtgottes 131.  
 — des Tempelgottes 122.  
 — des Küchengottes 163 Anm. 2.  
 Geburtstag, erster der Kinder, Brauch der Fessellösung 187.  
 — 59 ster der Eltern, Totengewänder geschenkt 183.  
 Geflügel als taoistische Opfergabe 122.  
 Geister, himmlische 31f. 77.  
 — irdische 31. 32f. 77.  
 — die hundert 27. 35.  
 — der Wolken, des Regens usw. 77.  
 — obdachlose und hungernde 104f. 109. 148. 189f.  
 — Bewillkommnung und Abschiedsgeleit 71.  
 Geisterpulse, s. ling-mo. [hien.  
 Geisterstein, Stadt dess., s. Ling-shi-Geistesranke, exorzistische Behandlung durch Taopriester 115.



- Gelehrte, 1. Berufsklasse 78.  
 Genien, 3000 mit Chang Tao-ling 117.  
 — s. sien.  
 Genossen, die vier G. 68. 71.  
 Geomantisches System, s. Feng-shui.  
 Geschichte, Bedeutung derselben in China 163.  
 — der drei Reiche, historischer Roman 133.  
 Gesichtwaschen vor dem Tode 183.  
 Gestirngottheiten 135, 136, 167 ff.  
 Gestirnkult 31 ff.  
 Glücksgüter, die drei höchsten 91.  
 Götter, 6. Form der Wiedergeburt 147.  
 Götterbote 105.  
 Götterfest 111 f.  
 Götterjungfrau s. Yü-nüü.  
 Götterlegenden 162 f.  
 Göttermetamorphosen, s. Feng-shen-yen-i.  
 Göttinnen, neun, s. Kiu-niang-niang.  
 Goldbarren, Attribut des K'uei-sing 136.  
 — Attribut des Ts'ai-shen 166.  
 — aus Papier verbrannt beim Begräbnis 190.  
 Goldmachen 89. 90. 93. 94.  
 Goldzinner, s. kin-tan.  
 Grab anlegen nach dem Feng-shui 179.  
 — nach N., O. und W. hin zu schützen 181.  
 — des Konfuzius 62. 63.  
 Grabschänder, ihre Bestrafung durchs Totengericht 128.  
 Granatäpfel symbolisieren Kindersegen 169.  
 Groot, de, Sinologe 11. 151. 200.  
 Grundsteinlegung nach dem Spruch des Geomanten 49.  
 Haare in die Hand des Toten 186.  
 Handarbeiten, Schutzgöttin 172.  
 Handwerker, 3. Berufsklasse 78.  
 Han-Dynastie 35. 62. 93. 133. 160.  
 Hang-chou, Stadt 115.  
 Han-ku, Grenzpaß 83.  
 Han Siang-tszě, einer der acht Genien 109 f.  
 Han Yü, Konfuzianer 109.  
 Hasenfiguren, tönerner, am Mondfest den Kindern geschenkt 169.  
 Haus anlegen nach dem Feng-shui 179.  
 — bauen nach dem Kalender 177.  
 — aus Papier verbrannt beim Begräbnis 190.  
 — Schutzgeister 33 f. 39. 163 ff.  
 Hausfrauen, Schutzpatronin: Hsien-ku 111.  
 Hausgötter, vier 163—167.  
 Haustiere, sechs 42.  
 Heiliges Edikt des Kaisers K'ang-hi 146.  
 Hellebarde, Attribut des Chou-ts'ang und des Kuan-p'ing 134.  
 Heng-shan, zwei heilige Berge 33.  
 Herbstopfer 66. 70 ff.  
 Herd, Schutzgeist desselben 33.  
 — — s. Chu Yung.  
 — häuslicher, Gott dess., s. Tsao-wang.  
 Heroenkult 52—54. 62 ff.  
 Hia-Dynastie 25.  
 Hiao, kindliche Pietät 38 f.  
 Hien, Opferdarbringung 71 f.  
 Hien-feng, Kaiser 133.  
 Himmel, Gottheit 27 ff.  
 — runder Altar 39. 74.  
 Himmelfahrt des Yü-hoang-shang-ti 103.  
 — des Chang Tao-ling 118.  
 Himmelsgegenden, Schutzgottheiten 33.  
 — Aufseher derselben, s. fang-siang.  
 Himmelsopfer 73. 74 f. 169 ff.  
 Himmelsreise des Tsao-wang 165 ff.  
 Himmelssohn, s. T'ien-tszě.  
 Himmelsphäre in Segmente eingeteilt 180.  
 Himmelstempel zu Peking 10. 28.  
 Himmel und Hölle 127. 198.  
 Hinâyâna-Schule (kleines Vehikel) 143.  
 Hirse als Opfergabe 42.

- Hirse, Branntwein aus Reis u. H. 42.  
 Hitze, Gottheit der H. 27.  
 Hoang-ho, als heiliger Strom 33.  
 Hoang-k'ung-yu, Tempel in Peking mit den kaiserlichen Ahnentafeln  
 Hoang-t'ien, s. Shang-ti. [74f.  
 Hoa-shan (Blumenberg), heiliger Berg 33. 151.  
 Hoi-hoi-kiao, Islam 8. 13.  
 Hölle nach buddhistischer Lehre 147. 150. 152.  
 Höllengott und sein Kultus (taoist.) 127ff. 148.  
 — (buddhist.) Yama 148.  
 Höllenkönige 127f.  
 Höllenpfortner 130.  
 Höllenregionen, die zehn 127f. 152.  
 — — ihre Könige und Tribunale 127f.  
 Höllenstrafen, bildliche Darstellungen 115. 127f.  
 Höllenwesen, 1. Form der Wiedergeburt 147.  
 Holz, als 5. Element entspricht dem Planeten Jupiter 32.  
 Ho-nan, Provinz 33. 83. 98.  
 Ho-sien-ku, einer der acht Genien 111.  
 Hou-tsi, Ahn der Chou-Dynastie, Schutzgeist der Saaten 53.  
 Hou-t'ü, Gottheit der Erde 34ff.  
 Hüan Tsang pilgert nach Indien 145.  
 Huhn, Haus- und Opfertier 42.  
 — beim Exorzismus 114f.  
 Hund, Haus- und Opfertier 42.  
 Hunde, ihr Schutzgott 172.  
 Huo-shen, Gott des Feuers 164.  
 Idole der modernen Volksreligion — Aufstellung 154. [153ff.  
 — „Öffnung des Lichts“, s. k'ai kuang.  
 I-li = Buch über „konventionelle Bräuche“ 19.  
 Indien, alte Kultur 2.  
 — heilige Stätten daselbst 2. 145.  
 — Lao-tszë am Ende seines Lebens nach Indien 100.  
 Inseln, heilige im östlichen Meer 92f. 196.  
 Islam, s. hoi-hoi-kiao.  
 Jahr, Leiter desselben, Geist des Planeten Jupiter 77.  
 Jahresanfang fällt in China mit dem Frühlingsanfang zusammen 104.  
 Jahreswende, besonderer Brauch 131.  
 — günstig für omina 50.  
 — Schutz gegen böse Geister 176.  
 Jahreszeiten, Schutzgenien derselben 27. 42.  
 Japan 143. 149. 150. 156. 176f.  
 Jen-sien, Asketen, menschliche Genien 104.  
 Ju-kiao, Lehre der Literaten, Konfuzianismus 8f.  
 Jungfrau, Erscheinung eines Sien in J.-Gestalt 112.  
 — s. Götterjungfrau.  
 Jupiter, Planet, entspricht dem 5. Element Holz 32.  
 — Geist des Planeten 77.  
 Kälte, Gottheit der K. 27.  
 K'ai-kuang, „Öffnung des Lichts“, Brauch bei Aufstellung eines Idols 154f. 194.  
 Kaiser, Himmelssohn, 28ff.  
 — ernennt Götter 119.  
 — des Volkes Vater und Mutter 38.  
 — pontifex maximus 39. 40. 42ff. 75ff.  
 — beim Frühlings- und Herbstopfer 70ff.  
 — — beim Himmelsopfer 10. 73. 75ff.  
 — — bei der Ackerbauzeremonie 73. 77ff.  
 Kalabassen des Apothekers 175.  
 — Heilkraft 175.  
 Kalender, 177.  
 Kalmus, Schutzmittels. ch'ang-yang.  
 K'ang-fu } Götter des Ofen-  
 K'ang-mu } bettes 171.  
 K'ang-hi, Kaiser 146.  
 Kan-su, Provinz 145.  
 Kao-tzung, Kaiser 167.

- Karren und Karrenführer aus Pa-pier verbrannt beim Begräbnis 189.
- Katholischer Christenglaube, s. t'ien-chu-kiao.
- Kaufläden, Bild des Ts'ai-shen 166.
- Kaufleute, vierte Berufs-kategorie 78.
- Schutzgott: Kuan Yü 134.
- Keh-sing-ong, s. Kuo-sheng-wang.
- Kiang-si, Provinz 106. 116. 118.
- Kiang-yüan 30.
- Kiao, Lehre 8f.
- san-kiao, drei Lehren (Konfuz., Taoism., Buddhism.) 8f.
- Ki-loh-shi-kie, s. Sukhāvati.
- Kinder, ihre Schutzgottheiten 170f.
- töten, s. chu-tszë und tuan-tszë.
- Kinderseggen, eines der drei höchsten Glücksgüter 91.
- Gebete um K. im Konfuzius-tempel 66.
- symbolisiert durch Granatäpfel 169.
- Kinderspendende Göttin, s. Sung-tszë-niang-niang.
- Kindesliebe, s. hiao.
- King, kanonisches Buch 15.
- K'i-nien-tien, Pagode des Gebets (nicht Himmelstempel) zu Peking 75.
- Kin-tan, Goldzinnober, Lebenselixier 93.
- K'ü-fou, Heimatsort des Konfuzius 62. 64. 65. 68.
- Kiü-hien, Geburtsort des Lao-tszë 98.
- Kiu-kiang, Stadt 106.
- Kiu-niang-niang, die neun Schutzgöttinnen der Kinder 171f.
- Knoblauch, Schutzmittel 175.
- Köche und Köchinnen, ihr Schutzpatron der Küchengott, Tsao-wang 163.
- Konfuzianismus 8ff. 14ff. 55ff. u. öfter, s. Ju-kiao.
- Konfuzius 9f. 55ff.
- Leben 55—57.
- Lehre 57—61.
- Bedeutung 60f.
- Konfuzius-Verehrung 62ff.
- Verfasser des Ch'un-tsiu 134.
- Gebot der Menschlichkeit 158.
- Konfuzius-Verächter, ihre Bestrafung durch's Totengericht 128.
- Kopf rasieren vor dem Tode 183.
- Krankenheilungen im Tempel des Stadtgottes 131.
- Krankheit, das Wort darf am Neujahrsfest nicht ausgesprochen werden 176.
- Krankheiten, durch Dämonen herbeigeführt 173. 174.
- Schutzmittel dagegen 174ff.
- Kriegsgott, s. Kuan Yü.
- Kuan-p'ing, Sohn des Kuan Yü 134.
- Kuan-yin, Göttin der Barmherzigkeit 150f. 160. 161. 167. 190.
- ihr Reich im Süden 190f.
- Kuan Yü (Kuan-ti), Kriegsgott 10, Anm. 133f. 162.
- Küchengott, s. Tsao-wang.
- K'uei, fünf Hauptsterne im großen Bären 136.
- Dämonen, Teufel 136.
- Kuei-sien, dämonische Genien 104f.
- K'uei-sing, Schutzgott der Literatur 135—137.
- Kuei-wang, König der Dämonen 189.
- Ku-hun, verwaiste Seelen, s. Geister, obdachlose.
- Kumarajiva übersetzt indische Schriften ins Chinesische 145.
- K'ung, Familie des Konfuzius 63. 64.
- Kung-kung, Sohn des Kaisers Shen-nung 34.
- K'ung-tszë, s. Konfuzius.
- K'ung Ying-tah, Nachkomme des Konfuzius, Kommentator des Shu-king 26f. [118. 196.]
- K'un-lun, fabelhaftes Gebirge 104.
- Kunst, chinesische, Einfluß des Buddhismus 160f.
- Kuo-feng, „Landesübliches“, 1. Teil des Shi-king 17.
- Kuo-sheng-wang (Amoy: Keh-sing-ong), Schutzgott der Provinz Fu-kien 167.

- Lacharme P., lateinische Version des Shi-king 18.  
 Läuse, ihr Schutzgott 172.  
 Lama, der Obere, Höhere 143.  
 Lamaismus in Tibet 143f.  
 Lamaistische Palastgeistlichkeit 10.  
 — Seelenmessen 190.  
 Lamaistisches Paradies, s. Paradies.  
 Lan-ts'ai-huo, einer der acht Genien 111.  
 Lao-tszë, Leben und Wirken 82—84.  
 — Legenden über ihn 98—100.  
 — Inkarnation Buddhas 100.  
 — einer der „Drei Reinen“ 101.  
 Lao-ye, „Herr“ für Kuan Yü 134.  
 Laren, fünf häusliche L. 164.  
 Leben, langes 41.  
 — eines der drei höchsten Glücksgüter 91.  
 — durch Pfirsiche symbolisiert 169.  
 — Zeichen: shou auf Totengewändern 183.  
 Lebenselixier (kin-tan) 92. 93. 94. 100. 117.  
 Ledersohlen vom Buddhismus verboten 130.  
 Leichenbegängnis, Kaiser bei demselben 50f.  
 — fang-siang bei demselben 51.  
 Leichenfeier 188 ff.  
 Leichenhaus, interimistisches 191.  
 Leichenschmaus 194.  
 Leichenzug 191f.  
 Lenker, die „sieben L.“ 32.  
 Lhasa, Hauptstadt von Tibet, Residenz des Dalai-lama 144.  
 Li, Geschlechtsname des Lao-tszë 100.  
 — Riten 5—8.  
 — Altar- und Opfergefäße 7.  
 — verwaiste Seelen, s. Geister, obdachlose.  
 Liang-Dynastie 145.  
 Lieh-tszë, taoistischer Philosoph 85. 89.  
 Lien-h'ua = Lotusblume 185.  
 Li-ki = Buch der Riten 18. 58. 59. 62 u. öfter.  
 Ling-chih-ts'ao, das wunderbare Chih-kraut (Kraut der Unsterblichkeit) 92f.  
 Ling-mo, Geisterpulse 180.  
 Ling-shi-hien, Stadt des Geistersteins 96.  
 Li-pu, Kultusbehörde zu Peking 119. 177.  
 Li Shao-kiün, Zauberer, findet den Stein der Weisen (Lebenselixier, Goldtinktur) 93.  
 Li-szë, Minister des Shi-hoang-ti 61.  
 Li-tai-sien-shi 110.  
 Literatur, Bedeutung in China 135.  
 — Schutzgott: Kuan Yü 134.  
 — fünf Schutzgötter der L. 135—137.  
 Li T'ieh-kuai, Li mit der eisernen Krücke, einer der acht Genien 108f. 112.  
 Liu-tsung, die „sechs Verehrungswürdigen“ 26f.  
 Loh-yang, Reichshauptstadt 56.  
 Losbefragung 47—50.  
 — bei der Wahl des lu-chu 121.  
 Lotusblume, Attribut der Ho-sienku 111.  
 — für Buddha und seine Heiligen reserviert 184f.  
 — auf den Sohlen der Totenschuhe 184f.  
 Lu, Fürstentum 55 ff. 134.  
 Lu-chu, taoistisches Tempelhaupt 120f.  
 Lü-tsu, = Sien-tsu, s. Lü Tung-pin.  
 Lü Tung-pin, einer der acht Genien 106—108. 110. 112.  
 Lung-hu-shan, Drachen- und Tigerberg 117. 118.  
 Lun-yü, Gespräche (des Konfuzius) 57. 60.  
 Lu-shan-Berge 106.  
 Männerhut, Zeichen der Mündigkeit (toga virilis) 38.  
 Mahākācyapa, Schüler Buddhas 140.  
 Mahāyāna-Schule (großes Vehikel) 142 ff.

- Ma-mien = „Pferdegeseht“, Höllenpfortner 130.  
 Mandarin hält Tempelschlaf 131.  
 — punktiert die Ahnentafel 193.  
 — Erscheinung eines Sien in M.-Gestalt 112.  
 Mandschu-Dynastie 37. 73. 146.  
 Mao-ku-ku, Schutzpatronin der Handarbeiten (Abtritte) 172.  
 Marco Polo, Reisender 2.  
 Mars, Planet, entspricht dem Element Feuer 32.  
 Maulesel des ChangKuo-lao 111.  
 Mehlteigkugeln für hungernde Seelen beim Begräbnis 189.  
 Mei-h'ua = Pflaumenblüte 185.  
 Melonen beim Mondopfer 169.  
 Meng-tszë, konfuz. Philosoph 38. 41. 68. 158.  
 Men-shen, Tüргеister; zwei Brüder: Shen-t'ü und Yü-lü; Legende; ihre Bilder zu Neujahr ans Haustor geklebt 176.  
 — bei einem Todesfall mit weißem Papier überklebt 194.  
 Menschen, Produkt von Himmel und Erde 194.  
 — aus dem Ungeziefer des P'an-ku entstanden 101.  
 — 5. Form der Wiedergeburt 147.  
 Menschenliebe, allgemeine, Gebot des Moh Ti 158.  
 Menschenopfer 41 f.  
 Menschlichkeit (Gegenseitigkeit), Gebot des Konfuzius 158.  
 Merkur, Planet, entspricht dem Element Wasser 32.  
 Messen, taoistische (tsioh) 122 f.  
 Messer, vor ihm fliehen die Dämonen 194.  
 Metall, als Element entspricht dem Planeten Venus 32.  
 Metaphysik, Abneigung der Chinesen 20. 22. 59 f.  
 Meteor bei der Geburt des Chang Tao-ling 115 f.  
 Meteorstein, als Gottheit verehrt 95 f.  
 Miao Chuang, König 151 f.  
 Miao Shan, Tochter des Miao Chuang 151 f.  
 Miao Teh, Frau des Miao Chuang 151 f.  
 Ming-Dynastie 106. 107. 131.  
 Ming-ti, Kaiser 144.  
 Mitte des Hauses, Schutzgeist der 34.  
 Mittherbstfest, s. Mondfest.  
 Mittsommerfest 173 f.  
 Mörder, ihre Bestrafung durchs Töngengericht 128.  
 Mörser und Mörserkeule, Attribute des Mondhasen 168 f.  
 Moh Ti (Mo-tszë), Philosoph 158.  
 Monatsgeburtstag, der erste eines Kindes 112 f.  
 Mond 32.  
 — seine Tafeln 77.  
 — Tafeln der 28 Mondstationen 77.  
 — Geist des Mondes 27.  
 — Wagenlenker des Mondes (Wang-shu) 95.  
 — Personifikation des Mondes (Pao-yüeh-kuang) 102. 103.  
 — aus dem rechten Auge des P'an-ku entstanden 101.  
 — stellt das Yin, das dunkle weibliche Prinzip dar 167 f.  
 Mondalte (der Alte im Mond), s. Yüeh-lao.  
 Monddiskus, Attribut der Mondgottheit 168.  
 Mondfest, Mittherbstfest, Volksfest 168 ff.  
 Mondfinsternis, Losbefragung 48.  
 Mondgottheit 167 ff.  
 Mondhase 168 f.  
 Mondkuchen, s. yüeh-ping.  
 Mondkultus von Frauen bevorzugt 168.  
 Mondopfer, häusliches 168 f.  
 Mongolen-Dynastie 133.  
 Mündigkeit 38.  
 Mündigkeitsfeier nach dem I-li 19.  
 — nach dem Spruch des Wahrsagers 49.  
 Muschelschalen, alter Ersatz für Geld 187.

- Muchelschalen in den Mund des Toten 186f.
- Musikanten, ihr Schutzpatron: Han Siang-tszë 110.
- Mythologie, Mangel an M. in China. 19. 20ff.
- Nächstenliebe, Gebot des Buddhismus 157ff.
- Nai-mu-niang-niang, Ammengöttin 171.
- Name, posthumer des Toten 193. 194.
- Nan-hoa-king, Buch des Chuang-tszë Naturgeister 26ff. 40. 47. 79. [85 Anm.
- Naturgottheiten der Volksreligion 167ff.
- Naturphilosophie, chinesische 164. 167f. 175. 177f. 179ff. 183. 198f.
- Naturreligion der alten Chinesen 26ff. 73ff. 79.
- Nephrit, der kostbarste Edelstein für den Chinesen 101.
- Nephritgegenstände als Opfergaben 42. 76.
- Neujahrsfest 131. 175f.
- Worte von übler Bedeutung dürfen nicht ausgesprochen werden 175f. [176.
- Reis darf nicht gegessen werden — darf kein Messer benutzt werden 176.
- Bilder der Türgeister ans Haustor geklebt 176.
- rote Papierstreifen an die Wände geklebt 177.
- Neumondstag, Opferdarbringung im Konfuziustempel 66.
- Verlesung des heiligen Edikts 146.
- Ngo-kuei = hungernde Dämonen (Pretas) 148.
- Nirvâna 142. 143. 149.
- Niu-t'ou = „Rindskopf“, Höllenspörtnier 130.
- Nobilitierungen post mortem 37.
- Norden, Region der Finsternis und des Todes 188.
- nach N. hin das Grab zu schützen 181.
- Norden, im N. liegt das Paradies der Lamaisten 190.
- Obszöne Schriften vernichten, ist verdienstlich 128.
- Ochse, blauer O. zieht den Wagen des Lao-tszë 100.
- dem Konfuzius geopfert 71.
- Öffnung des Lichts, s. k'ai-kuang.
- Ofenbett 186.
- Ofenbettgötter, s. K'ang-fu und K'ang-mu.
- Ohnmacht nach dem chinesischen Volksglauben 108. 124f.
- Ohren, lange O. Zeichen der Weisheit 99.
- O-mi-t'fo, s. Amitâbha.
- Opfer 40. 41ff. 77.
- = tsi 41.
- unter freiem Himmel und in Tempelhallen 39.
- beim Ahnenkult 44f.
- für die Berge und Ströme 24. 27. 32ff.
- des Kaisers Shun 26ff.
- für die Seelen 37f.
- für die obdachlosen und hungernen Geister 189f.
- für den Himmel 73ff.
- für Konfuzius 65ff.
- für Lao-tszë 98.
- des lu-chu 121.
- für das „Juwel von Ch'en“ 95. 96.
- für Tsao-wang 165. 166.
- für den Schicksalsstern, s. tsi-pen-ming-sing.
- für die Sterngötter, s. tsi-sing.
- in taoistischen Tempeln 121ff.
- Opfergaben und Opfertiere 42. 71. 76.
- Darreichung derselben 71f.
- Wegräumung derselben 71. 73.
- taoistische: Wein und Geflügel 122.
- an Wen-ch'ang: Zwiebel 135.
- für den Mond: rund 169.
- Opfergeld (Papier) verbrannt 124f. 165. 189. 190.

- Opfermahl 45.  
 Opferpapier, s. Opfergeld.  
 — verbrennen und in die Luft werfen bei Begräbnissen 192.  
 Opferpersonal 42 f.  
 Opferpriester, Kaiser 42. 43. 70 ff. 75 ff. 79.  
 — Mandarin 70 ff.  
 Opfertracht des Kaisers 43. 76.  
 Osten, nach O. hin das Grab zu schützen 181.  
 — im O. liegt das Paradies der Taoisten 190. 196.  
 Osterhase in China: der Mondhase 168 f.
- Pagode des Gebets, s. K'í-nien-tien.  
 — zum Schutz der Grabstätte 181.  
 Pah-sien, die „acht Genien“ 105 ff.  
 P'ai-t'ou-tieh, „Väterchen mit der Tafel“, Spion des Stadtgottes 129.  
 Pan-chen-niang-ning, Scharlachgöttin 171.  
 P'an-ku, der Weltschöpfer 101.  
 P'an-kuan, Richter des Stadtgottes 129. [102 f.]  
 Pao-yüeh-kuang, Frau des Tsing-teh  
 Papier verbrannt bei der Leichenfeier 189. 190. 192.  
 Papierfiguren zur Bewachung der Opfergaben 123.  
 Papierpuppen, Stellvertreter der Familienglieder 174.  
 Paradies, buddhistisches, im fernen Westen 143. 148. 149. 150. 152. 190.  
 — der Lamaisten im Norden 190.  
 — der Taoisten im Osten 190. 196.  
 Pataliputra, 3. buddhistisches Konzil 141.  
 Peking, Beschreibung der Stadt um 1750, 112.  
 — zwei Stadtquartiere: Chinesenstadt und Tatarenstadt 73 f.  
 — Kultusbehörde (li-pu) 119. 177.  
 — astrologische Behörde 177.  
 — Lama-Bischof 144.  
 — fremde Gesandtschaften 76.
- Peking, Kaiserlicher Palast mit Tempeln 10. 75.  
 — Pagode des Gebets 75.  
 — Himmelstempel 28.  
 — Tempel des Lü-tsu 107 f.  
 — buddhistisches Kloster 10 Anm.  
 — taoistisches Kloster 111 f.  
 — Verehrung des Kuan-ti, als Lao-ye 134.  
 — Verehrung der Schutzgöttin der Abtritte 172.  
 — Verehrung eines Regenfetisch 96.  
 — Frühlings- und Herbst-Opfer 70 ff.  
 — Allerseelenfest 150 Anm. 1.  
 — Totenbräuche 182 ff.
- Perlen, ungeeignet für Totengewänder 184.  
 Pferde, Haus- und Opfertiere 42.  
 — ihr Schutzgeist 172.  
 — aus Papier verbrannt 165.  
 „Pferdegesicht“, der Höllenpfortner 130.  
 Pfirsich, Emblem langen Lebens 169.  
 — beim Mondopfer 169.  
 Pfirsichbaum, von den Dämonen gefürchtet 51. 176 f.  
 Pfirsichholz in der Hand des Exorzisten 51.  
 — Bilder der Türgeister auf Pf. 176 Anm.  
 Pfirsichkerne, Bilder der acht Genien aus Pf. geschnitzt 113.  
 Pfirsichrotes Papier, s. t'ao-hung-chih.  
 Pflanzen, aus den Haaren des P'an-ku entstanden 101.  
 Pflanzenstengel zur Losbefragung 49.  
 Pflaumenbaum 100.  
 Pflaumenblüte auf den Sohlen der Totenschuhe 184 f.  
 Phönix im chinesischen Volksglauben 49.  
 Pilgerfahrten nach Indien 2. 145. 160.  
 Pinsel, Attribut des K'uei-sing 136.  
 — Attribut der Sekretäre des Stadtgottes 129.

- Pi-ting ch'ü shen, doppelsinnige De-  
vise 136f.
- Planeten, fünf 32. 170.  
— Tafeln der fünf Planeten 77.  
— beim Feng-shui 181.
- Plath, Johann Heinrich, Sinologe 19.
- Pockengöttin, s. Tou-chen-niang-  
niang.
- Poh-yü, Sohn des Konfuzius 64.
- Poh-yün-kuan, taoistisches Kloster  
bei Peking 111f.
- Pretas, 2. Form der Wiedergeburt  
147. 148.
- Priester des Stadtgottes, der Stadt-  
präfekt 131f.  
— ungetreue, vom Totengericht be-  
straft 128.
- Priesterkaste der Schamanen 23f.
- Priestertum im Taoismus 113ff. 190.  
— im Buddhismus 149f. 152ff. 188ff.
- Prostituierte, ihr Schutzgott 172.
- P'ü-ming, Berg 103.
- Punktierung der Ahnentafel, s. tien-  
chu.
- P'ü-sa, s. Bodhisatva.
- P'ü-t'ö, Insel 152.
- Quellen Opfer dargebracht 33.
- Räucherbecken des Tempelhaupts  
120. 121.
- Räucherkerzen 10 Anm. u. öfter.
- Râjagriha, buddhistisches Konzil  
140.
- Rangklassen borgen beim Begräbnis  
192.
- Regen, aus dem Schweiß des P'an-ku  
entstanden 101.  
— Geister des Regens 77.
- Regenbittgang 132.
- Regenfisch in Peking verehrt 96.
- Regengebet im Tempel des Stadt-  
gottes 132.
- Regenmessen, taoistische 122.
- Regenten, sieben 32.
- Reichtum, eines der drei höchsten  
Glücksgüter 91.
- Reichtumsgott, s. Ts'ai-shen.
- Reinen, die „drei Reinen“ (Taois-  
mus) 101ff.
- Reis darf am Neujahrsfest nicht  
gegessen werden 176.  
— beim Exorzismus 115.  
— als Opfergabe 42.  
— Branntwein aus Reis und Hirse  
als Trankopfer 42.  
— in den Mund des Toten 186.
- Richter des Stadtgottes 129.
- Rinder, Haus- und Opfertiere 42.  
— ihr Schutzgott 172.
- Rinderaufseher in buddhistischen  
Klöstern 159.
- „Rindskopf“, der Höllenspörtner 130.
- Riten, Ritual = li 5—8.
- Ritualwesen, Sammelwerk in 100  
Bänden 7f.
- Rosenkranz buddhistischer 149.
- Rot, unter der Chou-Dynastie die  
offizielle Farbe 67.  
— glückbringend und von den Dä-  
monen gefürchtet 113. 177.
- Rote Papierstreifen mit dem Namen  
des Tsao-wang 165.  
— zu Neujahr an die Wände ge-  
klebt 177.
- Rotes Papier mit Teeblättern in den  
Mund des Toten 187.  
— Tuch mit der ersten Grabscholle  
drauf 191. 194.
- Rote Tische bei Aufstellung eines  
Idols (k'ai-kuang) 155.  
— — damit die Ahnentafel betupft  
194.
- Rotrock, s. Chu-i.
- Rubruck, Wilhelm (Ruysbroek oder  
de Rubruquis) 2.
- Rückert, Friedrich, übersetzt das  
Shi-king 18. 44.
- Saaten, Schutzgeist 42. 80.
- Sänften und Sänfenträger aus Pa-  
pier verbrannt 165. 189.
- Salz beim Exorzismus 115.
- San-kiao, s. kiao.
- San-ts'ing, die „drei Reinen“ 101ff.



- Sarg, schon bei Lebzeiten gekauft 187.  
 Saturn, Planet, entspricht dem Element Erde 32.  
 Schafe, Haus- und Opfertiere 42.  
 — in die Erde vergraben 42.  
 — dem Konfuzius geopfert 71.  
 Schafgarbe, gemeine, *Achillea millefolium*, zur Losbefragung verwandt 49.  
 Schamanen als Exorzisten 51.  
 Schamanismus 23 f. 144.  
 Scharlachgöttin, s. Pan-chen-ning-niang.  
 Schatten darf nicht in die Gruft fallen 192.  
 Schauspieler, ihr Schutzgott 172.  
 — ihr Schutzpatron: Ts'ao-kuo-kiu  
 Schicksal, s. t'ien-ming. [III.  
 Schicksalsstern, sein Opfer 170.  
 Schildkröte, die heilige tote und die lebendige 116 u. Anm..  
 — im chinesischen Volksglauben 49.  
 — schwarze, das nördliche Viertel der Himmelssphäre 180.  
 Schildkrötenförmige Bodengestaltung 180.  
 Schildkrötenschale zur Losbefragung 49.  
 Schilfbesen in der Hand des Exorzisten 51.  
 Schilfstränge zur Fesselung der Dämonen 176.  
 — Schmuck der japanischen Shintempel 176.  
 Schlafgemach des Stadtgottes 130 f.  
 Schlangen im Traum des Königs Süan als Töchter gedeutet 50.  
 Schöpfungsmythus fehlt in der chinesischen Mythologie 22.  
 Schreibtafel des P'ai-t'ou-tieh 129.  
 Schrift, chinesische 6.  
 Schuhe, gestickte, als Votivgabe an Mao-ku-ku 172.  
 — für die Toten, s. Totenschuhe.  
 Schulgang, erster, Zwiebel als Geschenk an den Lehrer 135.  
 Schutzgeister der Tempel, Tore, Brücken und Brunnen 192.  
 Schutzgötter der Städte, s. Stadtgötter.  
 Schutzgottheiten im allgemeinen 33 f.  
 — für die Kinder 170 f.  
 Schwefelblüte, Schutzmittel 174.  
 Schweine, Haus- und Opfertiere 42.  
 — in die Erde vergraben 42.  
 — dem Konfuzius geopfert 71.  
 — ihr Schutzgott 172.  
 Schweineaufseher in buddhistischen Klöstern 159.  
 Schwert des Chung-li-k'üan 105.  
 — des Lü Tung-pin 106.  
 — des Chang Tao-ling 117—119.  
 schwertförmige Amulette 175.  
 Seele, zwei Arten: anima (animalische Seele) und animus (geistige Seele) 108.  
 Seelenbanner am Sterbehaus 189.  
 — mit begraben 192.  
 Seelenmessen 122 ff.  
 — beim Begräbnis 188 ff.  
 Seelenwanderung der Anachoreten und Genien 90. 91 f.  
 — nach der Lehre des Buddhismus 147 ff.  
 Seen Opfer dargebracht 33.  
 Seidenstoffe als Opfergabe 42. 71. 72. 73. 75. 76.  
 — aus Papier verbrannt 190.  
 — dunkelblaue zu Totengewändern 183.  
 Sekretäre des Stadtgottes 129.  
 Seuche 29. 41.  
 — Losbefragung 48 f.  
 — Exorzismus 51.  
 Shang-ti, Herr des Himmels 26 f. 43. 73—77. 79. 101 f. 165.  
 Shan-ling, „Energie der Berge“, Zusammenwirken von Yang und Yin 180.  
 Shan-si, Provinz 95. 96. 145.  
 Shan-tung, Provinz 55.  
 She, Schutzgeister des Erdbodens 33. 166.  
 Shen, Geist, Gott 27 f.  
 Shen-chu, „Sitz der Seele“ (auf der Ahnentafel) 193.

- Shen-nung, Kaiser 34.  
 — „der göttliche Ackerbauer“ 77.  
 Shen-si, Provinz 145.  
 Shen-sien, göttliche Genien 104.  
 Shen-t'ü, Türgeist, s. Men-shen.  
 Shen-wei, „Sitz des Geistes“ (auf der Ahnentafel) 153.  
 Shi = Leiche, s. Totenknahe.  
 Shi-erh-che, die „zwölf Weisen“ 68.  
 Shi-hoang-ti, Kaiser 48. 61f. 95. 96.  
 Shi-king = Buch der Lieder 16 bis 18. 30f. 59ff. u. öfter.  
 Shimenawa (jap.), Schilfstränge 176.  
 Shintoismus in Japan 156.  
 Shinto-Tempel in Japan 176.  
 Shu-king = Buch der Urkunden 15f. 30f. 59ff. u. öfter.  
 Shuoh-wen, ältestes Wörterbuch 40f.  
 Siao-chu, zweiter Vorbeter 42.  
 Siao-ya, kleine Festgesänge, 2. Teil des Shi-king 17.  
 Siebengestirn, Tafeln des S. 77.  
 Sien, taoistische Genien 90. 104ff.  
 Sien-tsu, Patriarch der Genien 107.  
 Silberbarren aus Papier verbrannt beim Begräbnis 190.  
 Si-wang-mu, Feengöttin 104.  
 Sommer, klimatisch ungünstigste Jahreszeit 173.  
 Sonne, aus dem linken Auge des P'an-ku entstanden 101.  
 — Geist der Sonne 27.  
 — einer der sieben Regenten oder Lenker 32.  
 — Tafeln der S. 77.  
 — Personifikation der S. (Tsing-teh) 102. 103.  
 — stellt den Yang, das lichte männliche Prinzip dar 167f.  
 Sonnenfinsternis, Losbefragung 48.  
 — Brauch bei derselben 52.  
 Spieler, ihr Schutzgott 172.  
 — in Tempeln 121.  
 Spion des Stadtgottes 129.  
 Stab, Attribut des Reichtumsgottes 166.  
 Stadtgötter, Mandarine vom T'ien-shi zu St. ernannt und abgesetzt 119. 126. 132.  
 — ihre Tempel und ihr Kultus 125ff.  
 — ihre Trabanten 129f.  
 — ihr Schlafgemach 130f.  
 — ihr Priester: der Stadtpräfekt 131f.  
 — Anrufung und Bestrafung 131f.  
 Stadtpräfekten 126.  
 — Priester der Stadtgötter 131f.  
 Standartenträger beim Begräbnis 191.  
 Stein der Weisen, s. Lebenselixier.  
 Stein, Gottheit in Gestalt eines St. 95f.  
 Steinhäufen zum Schutze der Grabstätte 181.  
 Steinmauern wider die Dämonen 173.  
 Sternbilder des Tierkreises 32.  
 Sterne, 72 gute und 36 böse 170.  
 — Geister der St. 27.  
 — gemeinsame Tafel für sämtliche Sterne 77.  
 Sternfest 170 u. Anm. 1.  
 Sterngötter, 108 an Zahl 170.  
 — Opfer für sie (tsi-sing) 170.  
 Sternschnuppe, Gottheit in Gestalt einer St. 95f. 99.  
 Strauß, Victor von, Übersetzer des Shi-king, 18. 23. 31. 44f.  
 Ströme, aus dem Blute des P'an-ku entstanden 101.  
 — heilige, s. Berge und Ströme.  
 Su-chou, Stadt 172.  
 Süan, König 30.  
 — s. Traum 49f.  
 Süden entspricht dem Element Feuer 164.  
 — Schutzgeist: Chu Yung 164.  
 — Reich der Kuan-yin im S. 190.  
 — Häuser, Tempel, Gräber nach S. gerichtet 180. 181.  
 — Konfuzius-Tempel nach S. gerichtet 66.  
 Sukhâvatî (chines. Ki-loh-shi-kie oder Tsing-t'ü), Paradies der Buddhisten 149.

- Sung, Feiergesänge zu Ehren der Ahnen, 4. Teil des Shi-king 17.  
 Sung-Dynastie 110.  
 Sung-shan, heiliger Berg 33.  
 Sung-shen, Abschiedsgeleit für die Geister 71.  
 Sung-tszë-niang-niang, kinderspendende Göttin 171.  
 Su-pao-szë, „die behenden Rächer“, Sekretäre des Stadtgottes 129.  
 Sûtras, Legenden, 1. Teil des Tri-pitaka (Buddh.) 141.  
 — chinesisches: king 15.  
 Szë-ch'uan, Provinz 117.  
 Szë-ma Ts'ien, berühmter Historiker, Verfasser der historischen Denkwürdigkeiten 82 Anm. 83. 95.  
 Szë-shu, die vier klassischen Bücher 57. 64.  
 Szë-shui-hou, „Fürst des Flusses“, Ehrentitel des Poh-yü 64.
- Ta-chu, erster Vorbeter 42.  
 Ta-hioh, Traktat des Tszë-szë 64. 68.  
 Tai-p'ing-Rebellen 133.  
 T'ai-shan, heiliger Berg 32 f.  
 T'ai-shang-lao-kiün, der zum Gott erhobene Lao-tszë 102.  
 T'ai-shi, „der große Anfang“ 101.  
 T'ai-sui, Geist des Planeten Jupiter 77.  
 Talisman, mit Bildern der acht Genien 113.  
 — Papiere mit mystischen Zeichen beschrieben 115.  
 — des K'uei-sing 137.  
 — an den Häusern 175.  
 — s. Amulette.  
 T'ang, Kaiser 29.  
 Tantra-Schule in Tibet 142.  
 Tao, Gebet 40.  
 — λόγος 86 ff.  
 T'ao-hung-chih, pürsichrotes Papier 177.  
 Taoismus 82 ff.  
 Taoistische Seelenmessen 190.  
 Taoistisches Paradies, s. Paradies.
- Tao-shi, taoistische Asketen 114.  
 Tao-teh-king des Lao-tszë 84 ff.  
 — — Kommentar dazu 106.  
 Taschenspieler, ihr Schutzpatron: Lü-tsu 107.  
 Tatarenstadt in Peking 73 ff.  
 Ta-ya, große Festgesänge, 3. Teil des Shi-king 17. [187.  
 Teeblätter in den Mund des Toten  
 Te-hoa, Stadt 106.  
 Tempel für Ahnenkult 46 ff.  
 — des Konfuzius 62 ff.  
 Tempelälteste, taoistische, s. t'ou-  
 kia.  
 Tempelanlage nach dem Feng-shui 179.  
 Tempelhaupt, taoistisches, s. lu-chu.  
 Tempelkultus im Vulgärtaoismus 119 ff.  
 — im Buddhismus 149 f.  
 Tempelschlaf (incubation) 131.  
 Teufelsgestalt des Kuei-wang, s. ds.  
 Theater, Zusammenhang mit dem religiösen Kultus 125.  
 — in taoistischen Tempeln 125.  
 Ti, s. Shang-ti.  
 T'iao, Gelaß für Ahnentafeln entfernter Vorfahren 46.  
 Tibet, schamanistische Urreligion  
 — Lamaismus 143 f. [144.  
 — Tantra-Schule 142.  
 — Mahâyâna-Schule 142 f.  
 T'ieh-kuai Li, s. Li T'ieh-kuai.  
 T'ien, Himmel, s. Shang-ti.  
 Tien-chu, Punktierung der Ahnentafel 193 f.  
 T'ien-chu-kiao, römisch-katholischer Glaube 8.  
 T'ien-kung=Yü-hoang-shang-ti 103.  
 T'ien-ming, „Befehl des Himmels“, = Schicksal 28.  
 T'ien-shi, „Meister des Himmels“, an der Spitze der taoistischen Priesterschaft 115 ff. 132.  
 T'ien-sien, himmlische Genien 104.  
 T'ien-t'an, Himmelsaltar 74 ff.  
 T'ien-tszë, „Himmelssohn“, Titel des Kaisers 28.

- Tiere, 3. Form der Wiedergeburt 147.  
 — in buddhistischen Klöstern verpflegt 159.  
 Tierkreis, zwölf Sternbilder des T. 32.  
 Tiger, besonders zahlreich in der Provinz Fu-kien 123.  
 — repräsentiert den Wind 181.  
 — rettet die Miao Shan 152.  
 — vier schwarze Striche an der Stirn (wang) 174.  
 — von den Dämonen gefürchtet 123. 174. 176 f.  
 — weißer im chinesischen Volksglauben 117.  
 — weißer, westliches Viertel der Himmelskugel 180.  
 Tigerförmige Bodengestaltung 180.  
 Tigermessen, taoistische 123.  
 Ting-Opfer 70.  
 Ti-sien, irdische Genien 104.  
 Ti-yü, Gefängnisse der Erde, Höllenregionen 127 f.  
 Tod, das Wort darf am Neujahrsfest nicht ausgesprochen werden 176.  
 — verunreinigender Einfluß 50.  
 — Spruch des Konfuzius über den Tod 60.  
 Töpfer, ihr Schutzgott 171.  
 Tor, äußeres und inneres, Schutzgeister 33.  
 Tote, nach dem chinesischen Volksglauben, s. Ahnenverehrung.  
 Totenbahre 191.  
 Totenbräuche 182 f.  
 Totengericht, taoistisches 127 f.  
 Totengewänder 183 f.  
 Totengräber 191.  
 Totenknabe (shi = Leiche) 44 f.  
 Totenkult, Zusammenhang des Fengshui mit ihm 182.  
 Totenmessen 188 ff.  
 Totenschuhe 184 f.  
 Tou-chen-niang-niang, Pockengöttin 171.  
 T'ou-kia, taoistische Tempelälteste 120 f.  
 Trabanten des Stadtgottes 129 f.  
 Trankopfer für die Toten 188.  
 Trauerbräuche nach dem I-li 19.  
 Trauerzeit, während derselben kein öffentl. Amt bekleiden 55.  
 Traum, nach dem chinesischen Volksglauben 108. 124.  
 — des Kaisers Ming-ti 144.  
 — des Königs Süan 49 f.  
 Traumdeuter, s. chan-meng.  
 Traumdeutung 49 f.  
 Tripitaka, chinesisch: San-tsang, Kanon der Buddhisten 140.  
 Ts'ai-shen, Reichtumsgott (T'ü-ti-kung) 166 f.  
 Tsao-kiün, s. Tsao-wang.  
 Ts'ao-kuo-kiu, einer der acht Genien 110 f.  
 Ts'ao-pin, Minister 110.  
 Tsao-shen, s. Tsao-wang.  
 Tsao-wang, Gott des häuslichen Herdes, Küchengott 163—166. 167.  
 Tschangtscha Hutuktu 144.  
 Tseng-tszě, Schüler des Konfuzius 68.  
 Tsi, Opfer 41.  
 Ts'i, Fürstentum 56. 64. [188 f.  
 Tsieh-san, Empfang am dritten Tage  
 Ts'ien-t'ung, Behälter mit Bambusstäbchen zur Rezeptbefragung  
 Ts'in-Dynastie 61 f. [107 f.  
 Tsing-teh, König 102 f.  
 Tsing-t'ü, „das reine Land“, s. Sukhâvatî.  
 Tsing-t'ü- (japan. Jōdo) Sekte 149.  
 Tsiho, taoistische Messen 122 f.  
 Tsi-pen-ming-sing, Opfer für den Schicksalsstern 170.  
 Tsi-sing, Opfer für die Sterngötter 170.  
 Ts'ui-shêng-niang-niang, geburtbeschleunigende Göttin 171.  
 Tszě, 1. Kind; 2. Meister 99 f.  
 Tszě-lu, Jünger des Konfuzius 60.  
 Tszě-szě, Enkel des Konfuzius 64. 68.  
 Tuan-tszě, 1. Atlas; 2. „Die Nachkommenschaft ausrotten“ 184.  
 Türgeister, s. Men-shen (Shen-t'ü und Yü-lü).

- T' u-ti-kung, „Fürst des Erdbodens“  
s. Ts'ai-shen.
- Überschwemmung, Losbefragung 48.
- Unsterbliche, Palast der U. im K'un-lun-Gebirge 118.
- Unsterblichkeit der Anachoreten u. Alchimisten 90. 91. 93. 117.  
— durch das wunderbare Chih-Kraut 92 f.  
— Pulver der U. (Mondhase) 168 f.
- Unsterblichkeitsglaube des Taoismus 196.
- Unterschenkel der Toten zusammengebunden 187.
- Unterwelt, Fluß in der U. 184.  
— König der U., s. Yama.
- Vagabunden in Tempeln 121.
- Vampyrglauben 184. 187.
- Venus, Planet, entspricht dem Element Metall 32.
- Verehrungswürdigen, die „sechs V.“ 26 f.
- Vogel, roter, südliches Viertel der Himmelsphäre 180.
- Vogelförmige Bodengestaltung 180.
- Volksbräuche, Peking'er 10 Anm.
- Volkslieder, chinesische, s. Shi-king.
- Volksreligion, moderne 162 ff.  
— — ihre Idole 153 ff.
- Vollmondstag, Opferdarbringung im Konfuziustempel 66.  
— Verlesung des hl. Edikts 146.
- Vorbeter: 1. ta-chu; 2. siao-chu 42 f.
- Vulgärtaoismus (religiöser Taoismus) 89 f. 94 f. 196 f.
- Wäldern, Opfer dargebracht 33.
- Wahrsager, berufsmäßige (chan-jen oder wu) 48.  
— ihr Schutzgott 172.
- Wang, Zeichen an der Stirn der Tiger 174.  
— Kindern an die Stirn gemalt, wegen der Dämonen 174.
- Wang-shu, Wagenlenker des Mondes 95.
- Wasser als Element entspricht dem Planeten Merkur 32.  
— repräsentiert durch den Drachen 181.  
— zum Trankopfer 42.
- Wassermessen für die Seelen Ertrunkener (taoist.) 123.
- Wasserschale mit Messer gegen böse Geister 194.
- Wege, ihre Schutzgeister 33 f.
- Weihwasser bei Begräbnissen 190.
- Wein als Opfergabe 71. 72. 76. 122.
- Weisen, die „zwölf Weisen“ 68.
- Weisheit, lange Ohren Zeichen von Weisheit 99.
- Weißer Papierstreifen über die Bilder der Tüргеister bei einem Todesfall geklebt 194.
- Welt, aus dem Leibe des P'an-ku entstanden 101.
- Wen-ch'ang, Schutzgott der Literatur (Gestingottheit) 135.
- Westen, nach Westen hin das Grab zu schützen 181.  
— im Westen liegt das Paradies der Buddhisten 143. 148—150. 190.
- Wiedergeburt, Lehre des Buddhismus 98. 128. 147. 149. 159. 186 f.  
— sechs Formen und Wege der Wiedergeburt 147 ff.  
— als weibliche Wesen 184.  
— Lehre des Lamaismus 144.
- Wiedervergeltung, Lehre des Buddhismus 159.
- Wind, aus dem Atem des P'an-ku entstanden 101.  
— repräsentiert durch den Tiger 181.  
— und Wasser, s. Feng-shui.
- Winde, Geister der Winde 77.  
— Gott der Winde: Fei-lien 95.
- Wolken, Geister der Wolken 77.
- Wortspiel, chinesisches 99 f. 134. 135. 136 f. 169. 176. 184 f.
- Wu, Wahrsager und Exorzisten 48 f.
- Wu-king, die fünf kanonischen Bücher 15 ff.
- Wu-ti, Kaiser der Han-Dynastie 93.

- Wu-ti, Kaiser der Liang-Dynastie 145.  
 Wu-wang, König 98.  
 Wu-wei-Theorie, Lehre vom Nicht-tun (taoist.) 86f.  
 Yama, brahmanischer Todesgott, nach buddhistischer Lehre Beherrscher der Götter, chinesisch: Yen-lo-wang 148. 152. 184.  
 Yang, das lichte männliche Prinzip 130. 167. 175. 179f.  
 — repräsentiert durch die Sonne 167. 175.  
 — dem Yang entspricht die ungerade Zahl 183.  
 Yang-tszë, als heiliger Strom 33.  
 Ye-k'o-i, „es geht auch so.“ 10 Anm.  
 Yen-hui, Schüler des Konfuzius 63. 68.  
 Yen-kuang-niang-niang, Augenlichtsgöttin 171.  
 Yen-lo-wang, s. Yama.  
 Yen-sheng-kung, Senior der Familie K'ung 63.  
 Ye-su-kiao, Jesuslehre, evangelischer Glaube 8.  
 Yih-king, Hexagramme 49. 57.  
 Yin, das dunkle weibliche Prinzip 130. 168. 175. 179f.  
 — repräsentiert durch den Mond 168. 175.  
 — dem Yin entspricht die gerade Zahl 183f.  
 Yin-Dynastie 98.  
 Ying-shen, Bewillkommung der Geister 71f.  
 Yin-hun-fan, Seelenbanner 189. 192.  
 Yin-yang-szë, Trabant des Stadtgottes 129f.  
 Yüeh-lao, Alte im Mond, Ehevermittler 168.  
 Yüeh-ping, Mondkuchen, rund wie die Mondscheibe 169.  
 Yü-hoang-shang-ti 101ff. 105. 115. 119.  
 Yü-lü, Türgeist, s. Men-shen.  
 Yü-nü = Götterjungfrau 99f. 101.  
 Zahl, heilige: neun (taoist.) 99.  
 — des Himmels: zwölf 43.  
 — gerade entspricht dem Yin 183.  
 — ungerade entspricht dem Yang 183.  
 Zauberei, Glauben an Z. 92.  
 Zauberer, ihr Schutzpatron: Lü-tsu —, Li T'ieh-kuai 109. [107.  
 — Li Shao-kiün 93.  
 — Han Siang-tszë 109.  
 — s. fang-shi.  
 Zaubersformeln, s. dhâranî.  
 Zauberschwert, s. Schwert.  
 Zickzacklinien der Feldwege wegen der Dämonen 173.  
 Zimmerleute, ihr Schutzpatron 171.  
 Zinnober, Ingredienz der Alchimie Zopf 107. [93f.  
 — geflochten vor dem Tode 183.  
 Zwergteufel 129.  
 Zwiebel, Opfergabe an Wen-ch'ang, dem Lehrer überreicht 135.  
 Zwölf, Zahl des Himmels 43.



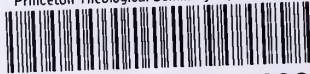






BL1801 .G88  
Religion und kultus der Chinesen ...

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00037 1288